

الكتاب

فصلية ثقافية

51

ربيع 1997

رئيس التحرير : محمود درويش

سكرتير التحرير:

زكريا محمد

تصدر عن : مؤسسة الكرمل الثقافية

رام الله - فلسطين

ص. ب : ١٨٨٧ هاتف - فاكس : ٥ / ٢/٩٩٨٧٣٧٤ .

E - Mail : Carmel @ Carmel. ORG

تصدر طبعة الأردن عن :

دار الشروق للنشر والتوزيع ، ص . ب ٩٢٦٤٦٣ ، الرمز البريدي ١١١١٠ - عمان

- الأردن ، هاتف ١ / ٦١٨١٩٠ ، فاكس : ٦٥ - ٦١٠٠

مكتب القاهرة : (بواسطة دار الفتى العربي ٩ شارع مديرية التحرير - جاردن سيتي

- القاهرة) هاتف - فاكس : ٣٥٥٠٠٦٤ - ٣٥٥٧٦٣٤ - ٣٥٥٧٦٣٥

باريس : Mr. S. Hadidi

17, avenue Georges

DUHAMEL

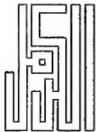
94000

CRETEIL

FRANCE

العدد 51

ربيع 1997



فصلية ثقافية

الاشتراكات السنوية : ٦٠ دولاراً للأفراد ، ١٢٠ دولاراً للمؤسسات

(بما فيها نفقات البريد)

حسني رضوان : الاخراج الفني

التنضيد والإنتاج : مؤسسة «الأيام» - رام الله

الطباعة : المطبعة العربية الحديثة

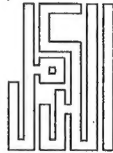
كان هذا العدد من «الكرمل» جاهزاً للطباعة حين بلغنا نبأ رحيل صديقنا الشاعر الأميركي العاصف ألن غنسيرغ (١٩٢٧ - ١٩٩٧)، بعد صراع قصير مع سرطان الكبد لم يتجاوز الأيام الثلاثة، وصراع طويل مع صورة أميركا وأخلاقياتها وجمالياتها، «أميركا التي ليست تلك التي وعد بها والتمننا». وكانت قد نشأت بين غنسيرغ وبيننا أواصر احترام متبادل وصداقة خاصة، عبّرنا وعبر الشاعر عنها في أكثر من مناسبة، وتواصلت حتى أيامه الأخيرة. وكان غنسيرغ على لائحة خطة التحرير الخاصة بمحاورة كبار المبدعين العرب والعالميين في أواخر هذا القرن، فاتصلنا به في أواخر شهر شباط / فبراير الماضي، وعرضنا عليه فكرة الحوار، فلم يعرب عن قدر كبير من الحماسة فحسب، بل إنه «استدرجنا» بنفسه إلى حوار مطوّل وشامل ونوعي حول قضايا بالغة العمق والتنوع، تبدأ من حال الشعر في أميركا والعالم، وتقرّ بتجربة جيل الخمسينات كما صاغها هو وقرنلغيتي وكورسو وبيريمان وروبرت لويل، ثم تربط تلك المصائر بموقع الشاعر من زمن القصيدة المعاصرة ومعضلاتها وجمالياتها وأشكالها. وكثّا قد برمجنا الحوار للنشر في العدد ٥٢ من المجلة، وهكذا سنفعل ونحن تحت وطأة المفاجأة

...

وفي الولايات المتحدة، كما في معظم أرجاء العالم، سوف يظل ألن غنسيرغ أيقونة غضب الستينات، والامتداد الأعمق لإرث وليم بليك وأرثور رامبو ووالث ويتمان وإدغار آلن بو وإزرا ياوندر، ومريد حكمة الشرق، وضيمير جيل الـ Beat الذي سار كشهاب ملتهب في عتمة النصف الثاني من القرن العشرين، تحفّ به أخلاقيات أيزنهاور وحرب فيتنام، ويواكبه ذلك القرع الرهيب لطبول غامضة ملحاحة أنذرت - وتتنوّر اليوم - بالشاق العصي، وبالمخاض العارم، وبانسحاق الروح تحت ثقل الجسد. ولعل غنسيرغ نفسه يتصنّر لائحة هؤلاء الذين يصفهم في قصيدته الفلدة «عواء» كانت قد نُشرت ترجمتها العربية في أحد أعداد الكرمل:] :

رأيت أفضل العقول في جبلي وقد دمرها الجنون،
يتضورون عراة ومهسترين

يجرحون أنفسهم عبر شوارع زنجية في الفجر ...



الفهرست

الافتتاحية

11-6	محمود درويش	مراثية سلام لم يولد بعد
------	-------------	-------------------------

الملف

		<u>ما بعد الحداثة</u>
23-12	ايهاب حسن	نحو مفهوم لـ «ما بعد الحداثة»
37-24	سمير أمين	تجاوز الحداثة أم تطويرها؟
49-38	فردريك جيمسون	المواقف الأيديولوجية في جدل ما بعد الحداثة
63-50	صبحي حديدي	الحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة: ماذا في الـ «ما بعد»
		من قبل ومن بعد؟
90-64	فيصل دراج	ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة

الحوار

114-91	أنا ذلك الراعي	إحسان عباس
--------	----------------	------------

شهادات

		<u>هل كنا هنا؟</u>
124-115	حسن خضر	هل كنت هنا؟
140-125	زكريا محمد	العظم والذهب
145-141	غسان زقطان	نفي المنفى
158-146	مريد البرغوثي	الإقامة في الوقت

ذاكرة المكان... مكان الذاكرة

178-159	محمود شقير	ظل آخر للمدينة
---------	------------	----------------

المختارات

200-179	سعدني يوسف	ديفيد معلوف: نحن جميعاً منفيون
---------	------------	--------------------------------

المقالات تعبر عن وجهة نظر كاتبها

دراسات اسرائيلية:

- متدينون وعلمانيون في اسرائيل:
الصهيونية، الشيوعية، وازدواجية القومية
- 215-201 أمنون راز - كركوتسكين
- 229- 216 أوري رام الذاكرة والهوية:سوسيولوجيا نقاش المؤرخين في اسرائيل

المسرحية

- الأيام المخمورة
- 291-230 سعد الله وئوس

أقواس

- الأدب ويوطيقا المجهول
- 296-292 محمد برادة
- 300-297 عبد الاله بلقزيز
- 311-301 وسيم الكردي
- في الإرهاب الفكري
تشظيئات الصورة والتحام المعنى
بين مكانين وذاكرة

مكتبة الكرمل:

- فيم يفكر الأدب: پيبر ماشري
علي أومليل، السلطة الثقافية
محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية
المثقف العربي: همومه وعطاؤه: مجموعة كتاب
نغمي شهاب ني: علي مهل دائماً: مقالات حول البشر والأمكنة
وكلمات أسفل الكلمات
إميرتوايكو: تعليقات علي «اسم الورد»
علي حرب: الاستلاب والإرتداد: الاسلام بين
روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد
- حسان بورقية
فخري صالح
- ناتالي حنظل
ليانة بدر
كريم أبو حلاوة



مرثية سلام لم يولد بعد ...



تعتقد هذه الندوة في جو سياسي يشاكس عنوانها، أو يرد عليه. فإلى أيهما
ننتهي: إلى الواقع الذي نعيشه، أم إلى الاسم الذي يُطلق على عالم لا يُراد لنا أن
نكون جزءاً منه، أو حتى تابعين له... هل جيباً محاصراً في جنوب يتوغل في
جنوبه؟

لا أحد منا، هنا، وهو يُحدث في ذاته وفي ما حولها، ينتمي وجوداً إلى أبعد من
هذه الجدران القديمة. وإن كانت الأفكار حرة، فإنها ليست كذلك إلا مجازاً.
صحيح، أن الشمس ذاتها تشرق كل يوم لتبشر البشر بيوم جديد. أما نحن،
المقيمين على هذه الأرض، فإننا نطالب أنفسنا بالتمييز بين التاريخ وبين الزمن، في
ضواحي روما الكونية الجديدة، أو على شحوم سدوم الأبدية. فإن الجديد تحت هذه
الشمس ليس إلا قديماً يُجدد أسماؤه وأدواته، خرافة وسلاحاً، ويُصر على دفعنا،
أكثر فأكثر، إلى زمن بلا تاريخ.

كان على السلام أن يأخذنا إلى واقع جديد، حياة ورؤى، نرسم فيه صورة أخرى
للحياة المشتتة، كما ينبغي لطرفين أن يرسمها، كل واحد لذاته من جهة، وله مع
الآخر من جهة ثانية، بطريقة تأخذ للأحلام بأن تتواضع وهي تتصارع على تحميل
الحياة المشتركة، بدلاً من السعي إلى التحويل الكلي للآخر، بما يتفق وأنانية الأنا
المفرطة، وتحويل ذات الآخر إلى موضوع دائم للتجريب والتخريب.

ليس السلام النبيل هو الذي يسقط مُضَرَّجاً بدمائه على هذه الأرض، فهذا الوليد
الجميل لم يولد بعد. ولعله لن يولد أبداً من رحم هذه العملية المحكومة بعلاقة السيد
والعبد، ويقانون موازين القوى وحدها.

ولكن فكرة السلام، قيمة ومصلحة، هي التي تتعرض لمحاولة الاغتيال المنهجية
في وعي الذين اختاروا السلام جواباً على أسئلة وجودهم الوطني والثقافي، دون أن
يلبي هذا الجواب الحد الأدنى من هذه الأسئلة، ودون أن يفتح لمسكرات الاعتقال

الفلسطينية هذه، الشبيهة بمعازل الهنود الحمر والسود، تُرَقِّق الاتصال في ما بينها، ولا طريق للاتصال بغد الاستقلال والسيادة على أرض ومصر.

هذه هي ملامح عالمنا المحلي الجديد - القديم. هذا هو واقعنا الراهن، وهذه هي أرضُ لفتنا وروانا التي لا تستطيع أن تقرأ وأن تكتب وأن ترى، في معزل عن علاقتها بأرضها المحاصرة المصادرة، وبتاريخها المصادر المحاصرة. ومن هنا يرتبط سؤالُ تحرُّرنا الوطني بسؤالنا الثقافي المُثقل بما يحرمه من القدرة الحرة على الانخراط في التأمل الكوني في مصير العالم، وأمراض البيئة، وأسئلة القرن الحادي والعشرين، ما دام شرطه التاريخي مشلوداً إلى العصر الذهبي للاستيطان الكولونيالي بأشكاله التقليدية.

وهنا، يتجلى الأثرُ التدميري المتواصل للاحتلال المستمر، فبالإضافة إلى تدمير البنية الثقافية التحية، يُحاصر الاحتلال ثقافتنا بمتطلبات الدفاع الأولي عن البقاء الجسدي، أمام بولدوزرات الاقتلاع المادية والفكرية، ويُضَيَّق المجال الحيوي أمام نُزُوع الأدب إلى مجادلة الذات ومساجلة المآزق الإنساني، ليبقى الأدب الفلسطيني أسير تعريفه الثقافي المتواضع، باعتباره أدباً وطنياً بالمعنى الضيق للكلمة، فيصبح الضحايا الضعفاء مسؤولين، ثقافياً وإبداعياً، عن التحجر في مكانة لا يستحقون ما هو أرقى منها... ليتمكن التفوق العسكري والتكنولوجي من بسط تفوقه الشامل على كامل مستويات المعنى والمبنى. وهكذا تضفي شرعية القوة على مشروعها السياسي بفعله الثقافي المرتبط بتجريد الآخر من معناه الثقافي.

لن تتمكن الثقافة الفلسطينية، على ما يبدو، وفي حقبة سلام إسرائيلي كاذب، من الانفصال عن تاريخية ثقافة المقاومة، إلا في ما يتعلق بتعديلات لغوية واستعارية وجمالية يفتنضها طولُ الطرق، وقلَّةُ الزاد، وتعرجات الرحلة، وتبثُّل مفهوم البطل، وحياء الأمل في الاستعانة بالرايات والطبول، والشعورُ الفاجع بعشوائية التاريخ تارة، وبانصياعه إلى السيف تارة أخرى، وفتنة الالتباس بين الوطن والمنفى.

ولن تجدد الثقافة مناصاً، على ما يبدو، من تطوير آليات دفاعاتها التقليدية والحديثة، ومن التردد أمام ما يُفْرِها بتحرُّرٍ ضروري من ضغط مرجعيتها التاريخية، لتتمكن من الاشتباك مع مرجعية أيديولوجية مضادة كان على السلام أن يُخَرِّر حاملها من ألقال جغرافيتها اللاهوتية ومن الإفراط المرضي في نفى الآخر.

إن ثقافة المقاومة ترتبط بالبحث عن إعادة تشكيل الهوية، هنا وفي أطراف العالم الجنوبية، في مرحلة العولمة الثقافية التي تعني، ضمن ما تعني، هيمنة المركز الثقافية

والقيمية، واستبعاد وجود قيم وثقافات غير غربية تسهم في تشكيل مجموع الزمن الإنساني.

لكننا ما زلنا هناك، في منطقة البحث الأولي عن تاريخنا، وعن تأمين شروط وجودنا الوطني، عاجزين عن الفصل بين البحث عن زمن حداثتنا وبين البحث عن زمن تحررنا. فكيف نلحق بأطراف لا تستطيع أن تلحق بسؤال ما بعد الحداثة طالما أنها لم تصل، بعد، إلى ما قبلها، قبل أن تنجز زمن تحررها؟

وما زلنا هنا : دم على الأرض، ودم على الشجر، ودم على مرايا الضمير. لا لأن الأمن، بمفهوم تحويل الآخر إلى أداة حراسة أو خادمة ، لا يؤدي إلى سلام فحسب، بل لأن فكرة السلام ذاتها لم تنضج في وعي من لا يرى في أصحاب هذه الأرض إلا أثر العابر على الأرض، فيدفعهم عن قصدية كلبية إلى مقايضة، لا لزوم لها، بين السلام وبين الأرض،

كما دفع أوساطاً كبيرة من مجتمعه المغلق والحائر، وبقصيدة كلبية أيضاً، إلى مقايضة لا لزوم لها بين السلام وبين الأمن. وهكذا لم يعد أخذ في حاجة إلى أحد، لأن في وسع قيصر، المالك الوحيد للسلام والأرض والأمن، أن يثلي شروطه، المقبّرة عن كلاسيكية عنصرية تشتم بالسادية، على شعب لا يحق له منذ الآن أن يعبر عن نفسه وأن يشكو، طالما أنه حصل على الوعد الإلهي بإدارة شؤون شقائه الداخلي، ودعماً حاجة إلى أرض أو إلى سلام!!

أمام دم الأبرياء، قال قيصر الإسرائيلي: إن هذا ليس سلاماً. ولم يقل أمام دم الأبرياء من عرق آخر إن هذا ليس سلاماً. ولكن صمته المتفطرس يقول: إن هذا هو الأمن.

إن للسلام معنى واحداً لدى قيصر، هو طاعة الطرف الآخر، أو الشريك وقت الحاجة، ومباركته لرفع حالة الاحتلال إلى مرتبة الحق الذي لا تحفظه الكتب المقدسة وأغاني الطلائع فحسب، بل تثقته الجرافات «لأن الحق الذي لا يمارس لا يكون حقاً».

وهكذا تتجرد حقوق الفلسطينيين الوطنية في وطنهم من أي معنى، لا لشيء إلا لأنها لم تمارس. ولم تمارس إلا لأن جرافات «حق آخر» قد سبقتها إلى الموقع، وبرهنت على أن القوة هي الحق. أما مرجعيات الحق الأخرى، فلا تصلح إلا للفساحة، وأما حصّة «ابن البلد» الهندي الأحمر، أو الأسمر من الحق ومن السلام، فإنها ثقاس يحصته من القوة

بهذا الدرس التقليدي الصريح، يدعونا قيصر إلى الصحو من سكرة سلامه، وإلى إعادة النظر في الخمرة القديمة المحفوظة في أجرار جديدة، وإلى التفكير من جديد في منطق اللامنتطق، وإلى التمييز الحذر بين «عملية السلام» كآلية إخضاع يديرها طرف واحد، وبين السلام كتعاقد طوعي بين طرفين وإرادتين.

إنه درس بسيط يقول: لا تصدقوني وابعثوا عن سلامكم في قوتكم «لأن الحق الذي لا يُمارس لا يكون حقاً». فيعود بنا جميعاً، وعلى الجانبين، إلى قراءة مرجعية الصراع من منظور ما قبل «عملية السلام». ويدفع بالجميع إلى تعديل السؤال عن فوائد السلام إلى السؤال عن أخطار السلام، بعدما نجح في جذب المجتمع الإسرائيلي المتروك، أو عثر عن اغتيابه - لا أدري - إلى الخوف الغريزي من سلام قد يُحوّل القلعة المغلقة إلى حقل مفتوح لتطور العادي والمألوف وسؤال الهوية.

نحن، إذاً، أمام معضلة تاريخية تأذن لنا بمسألة المجتمع الإسرائيلي عن صدق خياراته، وعن حدود ديمقراطية عرقية لا تطرح على الخارج / الآخر، المطالب بمراجعة دقة تركيبها الداخلي، غير تعبيرها العنصري. وتساؤل ساخرين: ألا نستطيع إقناع العقلية الإسرائيلية بقبول سلام، هو أيضاً مصلحة إسرائيلية، إلا بمضى ما يتنافى هنا السلام مع مصلحتنا... إلا بمضى ما نُشعر في الغياب؟

يشمل هذا التساؤل أيضاً بحثنا الخائب عن قوى السلام التي طالها المأزق، وعن بعض المثقفين الذين رأوا في «اتفاق أوسلو» الانتصار التاريخي الثاني للصهيونية: لماذا لا يقاومون الأخطار التي يتعرض لها هذا الانتصار؟؟ أم أن طوق ما بعد الصهيونية لا يُبشر بأكثر من إجحاز «الحل النهائي» للمسألة الفلسطينية؟

وفي هذا السياق، ينهض السؤال الساخن، من جهة واحدة، عن الحوار مع المثقفين الإسرائيليين، باعتباره كان سؤالاً إسرائيلياً يصاحبه التسوية السياسية أو يُتخذ لها، ثم تحول لدى بعض الكتاب محاكمة ثقافية تُبرز «التميز النوعي» للمثقف الإسرائيلي عن المثقف العربي «غير القادر على ممارسة النقد الذاتي» تجاه موقفه من المشروع الصهيوني... دون أن تنتبه هذه المحاكمة إلى ضرورة التمييز بين دور المثقف المنتمي إلى دولة محتلة، وبين دور المثقف المنتمي إلى مجتمع محتل. ودون أن تنتبه، ثانياً، إلى أنها وضعت «النقد الذاتي»، أي الاعتذار، هدفاً مضمراً أو معلناً للحوار.

إن أي حوار بين مثقفين ينبغي أن يتحرر، منذ البداية، من صفة التمثيل الثقيل بالإدعاء من ناحية، وبظلال موازين القوى من ناحية أخرى، ولعل حواراً كهذا، إذا كان مسكوناً بهاجس المعرفة، لا يهدف إلى تحقيق اتفاق بقدر ما يسعى إلى الكشف

عن الاختلاف وعن حدود علاقة الذات بالآخر. وهناك نوع آخر من الحوار، لعلّه هو المطلوب الآن، حيث يسعى المثقفون المنتمون إلى دولة الاحتلال للتضامن مع ضحايا الاحتلال، ولتحريض وعي مجتمعاتهم على أنه لن يكون حراً ما دام يعتدي على حرية الآخرين.

بهذه الشروط، الحالية من سمات براءتها الشكلية، لا أجد صعوبة أخلاقية في محاوره الكاتب الإسرائيلي بصفة فردية، ولا أجد خرجاً في القول إن مثل هذا الحوار قد يُحقّق معرفتي بذاتي وبما أزعني الإنساني في تقاطعه مع مآزق الآخر... إذ سنتبارى، أنا وهو، في مديح المنفى!

لكننا في حاجة إلى ظروف معينة، وإلى وضوح أنقى، لنحوّل مثل هذا الحوار إلى مطلب عام. فلا أحد يعرف ماذا يريد أن يعرف من الطرف الآخر. ولا أحد يعرف حدود الفارق بين الديالوج والمونولوج. وما الغرض من ذلك؟ ألتقول فقط إننا جزء من آلية العملية؟ أم لتحسين صورتنا في إعلام العولمة؟. تلك، إذاً، مسألة شخصية لا ينبغي لنا أن نرفعها إلى مستوى السياسة، أو أن نُصنّفها إلى خطأ أو صواب.

من هنا المنظور أنفهم دوافع الغياب التي حدثت بالكثيرين من الأشقاء العرب إلى مقاطعة هذه الندوة، سواء كانت نفسمية أم ثقافية أم سياسية. فكل فرد يختار طريقته الخاصة في التعبير عن تضامنه مع السجناء، وطريقته الخاصة في مقاومة السجناء. ولكن على الكاتب العربي الفلسطيني أن يعلن أنه لم يشأ، ولا يشاء، ولن يشأ أن يكون جسراً للقاء العرب بالإسرائيليين. ولذلك لم يدع أحد لمقابلة أحد. وأنه يريد أن يطور العلاقة بين واقعه العيني ويُغده الثقافي العربي، لتتسنى له القدرة على إعادة تشكيل هويته الوطنية.

كما أنفهم أيضاً دوافع الأشقاء العرب، والأصدقاء الأوروبيين وغيرهم ممن حضروا إلى هنا ليعبروا عن تضامنهم مع المحاصرين الفلسطينيين، وعن تماسهم المباشر مع سؤال الوجود الفلسطيني، هنا في حيز هذه التجربة القاسية. إن مَنْ غابوا غابوا من أجلنا. وإنْ من حضروا حضروا من أجلنا.

لكن تقويم المعاني الإيجابية للحضور والغياب لا يقترب من سؤال التطبيع الذي توشك حرب أهلية ثقافية عربية أن تتنلع على مقبضه، دون أن يبدي الإسرائيليون تدخلاً ثقافياً علنياً فيها، وكأنها لا تعنيهم!

وبغض النظر عن ضرورة التدقيق العميق في مصطلح «التطبيع الثقافي» المتلبس إلى حد بعيد، إذ لا يمكن إكراه ثقافة على إقامة علاقة مع ثقافة أخرى، غير سائدة،

إلا بمدى حاجتها إليها وإلى خبرتها الإنسانية،
 ويغضُّ النظر عن ضرورة التمييز بين المعرفة، والحوار، والتطبيع،
 ويغضُّ النظر عن الظروف الوطنية الخاصة التي تتطلب من الحالة الفلسطينية
 معرفة الآخر، وإجراء شكل من أشكال الحوار معه، من منظور الصراع على الوعي،
 فإنَّ العلاقة الفلسطينية - الإسرائيلية ما زالت علاقة صراع على الأرض، وبأدوات
 جديدة، لم تُقْطع بعد عن سياقها التاريخي، لسبب بسيط هو أنَّ الاحتلال المستمر ما
 زال مستمراً، ولأن مشروع الاستقلال الوطني لم ينجز بعد. ولذلك، فإن البحث عن
 إقامة علاقة طبيعية بين الاحتلال والشعب الفلسطيني هو بحث عن أقصر الطرق
 لتخليد الاحتلال.

من هذا المنظور نرى إلى العلاقة المحكمة بين مسار السلام العربي - الإسرائيلي
 وبين ضرورة الاستجابة الإسرائيلية إلى الاعتراف بحقوق الشعب الفلسطيني الوطنية.
 فمن هنا، من حلِّ هذه المعضلة يبدأ سؤال التطبيع، وهو تطبيع سياسي، وهنا ينتهي.
 إن التطبيع هو الحاققة وليس البداية. وإن وضع العربة أمام الحصان يحزّر السياسة
 الإسرائيلية من أدوات الضغط العربية اللازمة لإقناعها بأن السلام مصلحة مشتركة.
 هذا هو واقعنا. هذه هي أرض لغتنا. وهذا هو جوهر السلام الإسرائيلي عن
 كُتب... لا شيء سوى الهواء الملحّ كالجوارح على هذه التلال. ولا شيء سوى بطش
 الهاوية - ما يعدنا به هذا الربيع.

أما بحثنا عن رؤى جديدة، هنا، فإنه يجد مرجعيته البليغة في لعنات الأنبياء
 التي صوّبها على أورشليم. فمن يُنقذ القدس؟ ومن يُنقذ السلام؟ هل نعود إلى
 غرامشي لنضع تفاعل الإرادة مقابل تشاؤم الفكر؟ ليس لنا من اختيار آخر. وسنعم
 السلام، سلام العدل والتحرر، المسعى على هذا الصليب الآن، أكثر مما أحييناه من
 قبل، لأنه ابن حريتنا القادمة. سنأخذ معنا إلى حياتنا العادية. وسياخذنا معه إلى
 اسمه الحقيقي البسيط، لنحلم معاً بواقع جديد، وبالعالم جديد، لا يظل فيه ولا ضحية.

محمود درويش

* قُبلت هذه الكلمة في ختام الندوة التي أقامها اتحاد الكتاب الفلسطينيين في جامعة بيرزيت تحت عنوان
 «عالم جديد، رؤى جديدة». في أواخر آذار / مارس الماضي، بمشاركة عدد من الكتاب العالميين.

الملف

ما بعد الحداثة

نحو مفهوم لـ «ما بعد الحداثة»

إيهاب حسن

أضراب الصمت في الأدب، من [المركز دو] ساد إلى [صمويل] بيكيت، تنقل تعقيدات اللغة والثقافة والوعي في غمرة تنازعها مع نفسها وبين بعضها بعضاً. هذا القصاص المخيف يمكن أن يسفر عن تجربة وحس بما بعد الحداثة، ولكنه لا يقدم مفهومها أو تعريفها. ولعلني أنتقل هنا إلى مثل ذلك المفهوم عن طريق طرح بعض التساؤلات. وأبدأ بواحد هو الأكثر وضوحاً: هل في وسعنا حقاً أن نتصور ظاهرة، تعم المجتمعات الغربية إجمالاً، وأدائها خصوصاً، تحتاج إلى ما يميزها عن الحداثة Modernism، ولتحتاج إلى تسمية؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، هل يخدم عنوان «ما بعد الحداثة» في ذلك؟ وبعدها هل في وسعنا - أو ربما هل يتوجب علينا آنئذ - أن ننشئ من هذه الظاهرة تخطيطاً تجريبيّاً ما، بتسلسل زمني وتسلسل أقطبي، يغطي مختلف تياراتها وتياراتها المضادة، فضلاً عن شخصيتها الفنية والمعرفية والاجتماعية؟ وكيف يمكن لهذه الظاهرة، ولنطلق عليها اسم ما بعد الحداثة، أن تربط نفسها بتلك الطرّز السابقة من التغيير، مثل الإجماع الطليعي في دورة القرن، أو ذروة الحداثة في العشرينات؟ وأخيراً، ما هي الصعوبات التي ستكون موروثاً في القيام بمثل هذا التعريف، ومثل هذا التخطيط المدرسي التوجيهي والتجريبي؟

لست واثقاً من أنني سأجيب على كامل أسئلتي هذه، رغم أنني أستطيع توسّل بعض الإجابات التي قد تساعد في تركيز المشكلات الأعرض. والتاريخ، في يقيني، يتحرك ضمن إجراءات متصلة ومتقطعة في آن معاً. وهكذا فإن شيوع ما بعد الحداثة اليوم، إذا صحّ أنها شائعة بالفعل، لا يوحي بأن أفكار ومؤسسات الماضي قد توقفت عن صياغة الحاضر. فالتراث يتطور، بل إن بعض الأنماط تعاني من تبدلات هائلة. ومن المؤكد أن الافتراضات الثقافية التي استولدها أناس مثل داروين، ماركس، بودلير، نيتشه، سيزان، ديوبوسي، فرويد، وأينشتاين ما تزال ضاربة الجذور في ذهن الغربي، وإلا فإن التاريخ سوف

عن كتاب

يكرّر نفسه بصفة متماثلة على الدوام. وضمن هذا المنظور قد تبدو ما بعد الحداثة مراجعة ذات مغزى هام، إذا لم تكن حصيلة معرفية *épistémé* للمجتمعات الغربية في القرن العشرين.

وبعض الأسماء، المكسدة هنا شتر مذر، قد تخدم في تظليل ما بعد الحداثة، أو الإيحاء بنطاق افتراضاتها على الأقل؛ جاك دريدا، جان - فرانسوا ليوتار (الفلسفة)؛ ميشيل فوكو، هايدن وايت (التاريخ)؛ جاك لاكان، جيل دولوز، ر. د. لينغ Laing، تورمان براون (التحليل النفسي)؛ هيرت ماركو، جان بودريار، يورغن هابرماس (الفلسفة السياسية)؛ توماس كوهن Kuhn، هول فريبرند Freyrbend (فلسفة العلوم)، رولان بارت، جوليا كريستيفا، فولغانغ آيسر Iser، «نقاد [جامعة] بيل» (النظرية الأدبية)؛ ميرس كنتنفهام، ألوين نيكوليس Nikolais، مريدث مونك (الرقص)؛ جون كيج Cage، كارهينز ستوكهاوزن Stockhausen، بيير بوليز Boulez (الموسيقى)؛ روبرت روشنبرغ Rauschenberg، جان تينغلي Tinguely، جوزيف بويس Beuys (الفن التشكيلي)؛ روبرت فنثوري، شارلز جينكس Jencks، برنت بولين Bolin (العامة)؛ وعدد متنوع من الكتاب: من صمويل بيكيت، يوجين أونيسكو، خورخي لويس بورخيس، إلى ماكس بينز Bense؛ ومن فلاديمير ناهوكوف إلى هارولد بنتر، ب. س. جونسون، راينر هينشتال Heppenstall، كريستين بروك - روز Brooke-Rose، هلموت هيزنبوتل Heissenbottle، يورغن بيكر Becker، بيتر هاندكه، توماس برنهاردت Bernhardt، إرنست ياندل Jandl، غبريل غارسيا ماركيز، خوليو كورتازار، ألان روب - غرييه، ميشيل بوتور، موريس روش Roche، فيليب سوليرز؛ وفي أمريكا جون بارت، وليام بوروز، توماس بينشون، دونالد بارثليم Bartheleme، ولتر أبش Abish، جون أشبيري، دافيد أنتين Antin، سام شيبارد، وروبرت ولسون. ولا ريب في أن هذه الأسماء أبعد ما تكون عن المجموعة المتجانسة التي تشكل حركة، أو مثالا نموذجيا، أو مدرسة. لعلها، مع ذلك، تستثير عددا من الجول الثقافية المترابطة، وإنتلاف قيم، ولا تاحة إجراءات ومواقف. وهذه تطلق عليها اسم ما بعد الحداثة.

من أين جاء هذا المصطلح؟ إن أصوله ما تزال غير مؤكدة، رغم معرفتنا بأن فيديريكو دي أونيس de Onis استخدم كلمة Postmodernismo في كتابه Antologia de la poesia espanola e hispanoamericana (١٨٨٢ - ١٩٣٢)، المطبوع في مدريد سنة ١٩٣٤؛ وبأن دولي فيتس Fitts التقطه من جديد في كتابه «أنطولوجيا الشعر الأمريكي - اللاتيني المعاصر»، الصادر عام ١٩٤٢ (١). كان القصد في الحالتين هو الإشارة إلى رد فعل ثانوي على الحداثة وقائم في داخلها، يعود إلى القرن العشرين. كذلك ظهر المصطلح في كتاب أرنولد توينبي «دراسة في التاريخ»، وفي وقت مبكر يبدأ من عام ١٩٤٧ مع المجلد الأول المختصر. وبالنسبة إلى توينبي كان مصطلح ما بعد - الحداثة يعين حلقة تاريخية جديدة في الحضارة الغربية. تبدأ من عام ١٨٧٥، الأمر الذي بالكاد بدأنا ندركه اليوم. بعد ذلك، وخلال الخمسينات، تحدثت شارلز أولسن Olson عن ما بعد الحداثة مرارا، بتعريف متسرع وغير مصقول.

بيد أن الأنبياء والشعراء يتمتعون بحسن أوفر بالزمن، لا يمتلكه إلا قلة من الباحثين في الأدب. ففي عام ١٩٥٩ و ١٩٦٠ كتب كل من إرفنغ هاو Howe وهاري ليفين Levin عن ما بعد الحداثة بطريقة رثائية بعض الشيء، بوصفها سقوطاً من علياء الحركة الحداثية الكبرى (٢). وبقي على لسلي فيدلر Fiedler، وعلي شخصياً بين آخرين، استخدام المصطلح خلال الستينات باستحسان غير ناضج، وربما، أيضاً، بلمسة من التبجح (٣)، كان فيدلر قد وضعها في ذهنه، على سبيل تحدي تخيوية التراث الحداثي

الراقي، باسم الثقافة الشعبية. أما أنا فقد أردت استكشاف حافز التحطيم الذاتي الذي كان جزءاً من تراث الصمت الأدبي؛ فن الـ Pop والصمت، أو ثقافة الجماهير والتفكك، أو سورمان و[بطل مسرحية بيكيت الشهيرة - المترجم غودو، أو - كما سأجادل لاحقاً - الملائمة Immanence واللاتوخي Indeterminacy. كل هذه قد تكون جوانب للكون ما بعد الحداثي. ولكن توجب على ذلك كله أن ينتظر تحليلاً أكثر أناة، وتاريخاً أطول.

غير أن تاريخ المصطلحات الأدبية لا يخدم إلا في تأكيد العبقورية اللاعقلانية للغة. نحن نقرب أكثر من مسألة ما بعد الحداثة نفسها حين نقرّ بما تنطوي عليه الحياة الأكاديمية من سياسة نفسية، إذا لم نقل حالة إعياء نفسي. لنعترف بذلك: هنالك رغبة في حيازة القوة عند اختيار التسميات، مثلما عند البشر والنصوص. الاسم الجديد يفتح أمام أنصاره فضاء في اللغة. والمفهوم أو النظام النقدي هو قصيدة «بائسة» تنتجها مخيلة المثقف. ومعركة الكتب هي، أيضاً، معركة وجودية ضد الموت. وذلك ربما هو السبب في أن ماكس بلانك Planck آمن بأن المرء لا يفلح البتة في إقناع خصومه - حتى في ميدان الفيزياء النظرية - وليس عليه سوى أن يحاول دحرجهم في معركة بقاء. وليم جيمس شرح السيولة بعبارات أقلّ علاقة بالوضع المرضي: باديء ذي بدء تُوثّق التجديدات بوصفها ترهات، ثم يُعلن أنها واضحة، ثم يجري تبنيها من قبل خصومها السابقين بوصفها ابتكاراتهم هم.

لست أقصد وضع موقف يصدد ما بعد الحديث ضد الحديث (القديم). ففي عصر ينطوي على طُرز فكرية محسومة، يمكن للقيم أن تُبطل على نحو بالغ الطيش، والغد يمكن أن يبذل بسرعة حال اليوم أو البارحة. كذلك لا يتصل الأمر بالطُرز وحدها، لأنّ التتالي قد يعبر عن بعض الإلحاح الثقافي الذي يدور حول الأمل أكثر من الخوف. وكثيراً ما نتذكر التالي: ليونيل تريلينج Trilling أطلق على واحد من أعمق أعماله عنوان «ما بعد الثقافة» (١٩٦٥)؛ وكينيث بولدينج Boulding جادل بأن «ما بعد الحضارة» هو جزء جوهرى من «معنى القرن العشرين» (١٩٦٤)؛ وكان في وسع جورج شتاينر Steiner أن يختار لمقالته «في قلعة اللحية الزرقاء» (١٩٧١) الاسم الفرعي «ملاحظات حول تعريف ما بعد الثقافة». وقبل هؤلاء أصدر رودريك سيدنبرغ Seidenberg كتابه «الإنسان ما بعد التاريخي» في منتصف القرن تماماً؛ ومنذ بعض الوقت، في «النار البروميشية الحقة» (١٩٨٠)، تكهنت أنا نفسي بمغامرة الحقبة ما بعد الإنسيّة. وكما يقول دانييل بيل: «لقد كانت العادة أن تكون كلمة «وراء» Beyond هي المعدّل الثقافي الأكبر... ولكن يبدو أننا استنفدنا الورا، وال «ما بعد» هو المعدّل السيوسولوجي اليوم» (٤).

وموقفي هنا مزدوج: هنالك إرادة وإرادة مضادة للقوة الأكاديمية، ورغبة إمبريالية تكتنف الذهن. ولكن هذه الإرادة وتلك الرغبة عالقان هما، أيضاً، في برهة تاريخية من التتالي، إذا لم تكن آيلة إلى الزوال. وإن استيقال أو إنكار ما بعد الحداثة يظل بذلك مرتبطاً باحتمالية السياسة النفسية في الحياة الأكاديمية - بما في ذلك مختلف مواقف البشر، وسلطة الجامعات، والطوائف النقدية والزُمر الشخصية، والحدود التي تدرج أو لا تدرج - أكثر من ارتباطه بدواعي الثقافة على نطاق عريض. والتدبر يقتضي مثلاً كل ذلك، ومنذ البدء.

ولكن التأمل يقتضي أيضاً أن نعالج عدداً من المشكلات المفهومية التي تخفي وتكون ما بعد الحداثة ذاتها. وسأحاول عزل عشر من هذه، مبدئياً من أسطها، ومنتقلاً إلى الأكثر عسراً.

١ - كلمة ما بعد الحداثة لا تبدو خرقاء Awkward فحسب، بل هي توحى بما نرغب في تجاوزه أو

قمعه، أي الحدائنة نفسها. وبذلك فإن المصطلح يحتوي على عدوه الداخلي، وهو ليس حال مصطلحات مثل الرومانسية أو الكلاسيكية أو الباروك Baroque [أسلوب زخرفي في العمارة، وتنتمي في الأدب ساد خلال القرن السابع عشر - المترجم] أو الروكوكو Rococo [أسلوب زخرفي بدوره، ساد في القرن الثامن عشر - المترجم]. فوق ذلك، يوحي المصطلح بالخطية الزمنية ويستثير معنى التأخر عن الزمن، وربما التآكل، الذي لا يقره أي ما بعد حداثي. ولكن، هل هنالك اسم أفضل نطلقه على هذا العصر العجيب؟. عصر الذرة، أم غزو الفضاء، أم التلفزة؟ هذه التسميات التكنولوجية تفتقر إلى التعريف النظري. أم لعلنا نطلق عليه اسم عصر اللاتوجه المتلازم، كما اقترحت على نحو شبه غريب (٥)؟ أم أن من الأفضل لنا، ببساطة، أن نعيش ونترك الآخرين يعيشون ويسمّوننا كما يشاؤون؟

٢ - مثل سواء من المصطلحات غير المقيّدة - ومنها ما بعد النبوية، أو الحدائنة، أو الرومانسية بهذا الصدد - يعاني مصطلح ما بعد الحدائنة من بعض اللااستقرار الدلالي: أي أنه لا يوجد إجماع واضح بين الباحثين حول معناه. والصعوبة العامة تتداخل هنا مع عاملين: أ - الشباب النسبي، أو بالأحرى الرشد الهش، للمصطلح؛ وب - قرابته الدلالية مع مصطلحات أكثر راهنية، غير مستقرة بدورها. وهكذا فإن بعض النقاد يعنون بما بعد الحدائنة ما يعنيه آخرون عند الحديث عن الطليعية Avant-gardism أو حتى الطليعية الجديدة، في حين أن البعض يواصل إطلاق اسم الحدائنة على الظاهرة ذاتها (٦).

٣ - ترتبط بذلك صعوبة أخرى خاصة باللااستقرار التاريخي للعديد من المفاهيم الأدبية، وقابليتها المفتوحة للتغيير. وفي هذه الحقبة ساء استشراس سوء الفهم، من يجرؤ على الزعم أن كولريديج، وبستر Pater، ولنجوي Lovejoy، وأبرامز، وبيكهام، ويلم فلهوا الرومانتيكية بالطريقة ذاتها؟ وهنالك اليوم بعض الدليل على أن ما بعد الحدائنة، ثم الحدائنة أكثر فأكثر، أخذت تنزلق وتحنر في الزمن، مهددة بجعل أي تمييز تفريقي بينهما أمراً ميثوساً منه (٧). ولكن لعل الظاهرة، وعلى غرار «النفلة الحمراء» في علم الفلك عند هابل Hubble، قد تخدم يوماً ما في قياس السرعة الضوئية التي تسير وفقها المفاهيم الأدبية.

٤ - ليس ثمة ستار حديدي أو سور صيني يفصلان بين الحدائنة وما بعد الحدائنة، لأن التاريخ لوح أردواز، والثقافة مُقنّدة للزمن الماضي، وللحاضر، وللزمن المستقبلي. وأشك في أننا جميعاً بعض فكتوريين، وبعض حداثيين، وبعض ما بعد حداثيين في آن معاً. ولعل في وسع المؤلف أن يكتب عملاً حداثياً وما بعد حداثياً (قارنوا عمل جويس «صورة الفنان في شبابه» بعمله «بقطة فينيغانز»). وبصورة أعم، وعلى مستوى معين من التجريد السردية، قد تمكن الملاحة بين الحدائنة والرومانتيكية، وقد ترتبط الرومانتيكية بعصر الأنوار، وهذا الأخير بعصر النهضة، وهكذا إلى زمن سالف إن لم يبلغ الـ Olduvai Gorge (موقع في تنزانيا عُثر فيه على بقايا حيوانات عملاقة سابقة لوجود الإنسان - المترجم)، فإنه، دون شك، سيبلغ اليونان القديمة.

٥ - ذلك يعني أن «الفترة»، وبالمعنى الذي ألمحت إليه من قبل، ينبغي أن تُدرك بمستويي التواصل والاتصال، حيث يكون المنظوران تكميليين وجزيئين معاً. الرؤية الأبولوجية، الطوائفة والمجردة، لا تدرك سوى التزامنات التاريخية. والإحساس الديونيسي، الحسّي رغم أنه شبه متبلّد، لا يلمس سوى البرهة المفارقة. وهكذا فإن ما بعد الحدائنة تنخرط في رؤية مزدوجة ضمن إيهانها بائنتين من المقدسات: التشابه والاختلاف، الوحدة والانقطاع، الإنضواء والثورة. كل هذه يتوجب تكرّيمها إذا توجهت الإنتباه إلى التاريخ، واستكناه (وإدراك، وفهم) التغيير بوصفه بنية مكانية وذهنية مثلما هو سيروية فيزيائية، زمنية كنّست

وحدثت فريد.

٦ - «الفترة» عموماً ليست فترة على الإطلاق، إنها بالأحرى إنشاءً أني وزماني. وما بعد الحدائنة ليست استثناء، مثلها مثل الحدائنة أو الرومانتيكية كما سلف القول: إنها تتطلب تعريفاً تاريخياً ونظرياً على حدٍّ سواء. وليس في وسعنا أن نزع على نحو جدلي وجود تاريخ «اقتحامي» لها كما تحمست فرجينيا وولف وفعلت في حالة الحدائنة، رغم أننا قد نتخيل بالأم أنها بدأت «في أو قرابة أيلول (سبتمبر) ١٩٣٩». وبذلك فإننا نكتشف «سوابق» لما بعد الحدائنة - عند (لورنس) ستيرين، دوساد، بليك، لوتريامون، رامبو، (ألفريد) جاري Jarry، تزارا، هوفمانشتال، جرتروود شتاين، جويس المتأخر، باوند المتأخر، دوشامب، أرتو، (ألبير شارل)، روسيل Roussel، باتاي، بروخ، كينو، وكافكا. ما يعنيه ذلك هو أننا خلقنا في أذهاننا أنموذجاً لما بعد الحدائنة، وتبولوجية للثقافة والمخيلة، وانتقلنا بعدئذ من أجل «إعادة اكتشاف» القراءات بين مختلف المؤلفين ومختلف العهود، استناداً إلى ذلك الأنموذج. بمعنى آخر، لقد أعدنا اختراع أسلافنا، ولسوف نفعل ذلك على الدوام. استطراداً، يمكن للمؤلفين «الشيوخ» أن يكونوا ما بعد حديثين - مثل كافكا، بيكيت، بورخيس، نابوكوف، غومبروفش - بينما لا يحتاج إلى ذلك المؤلفون «الأحدث سناً»: ستيرن، أبدايك، كاهوت، إرفنغ، دكتورو، غارندر.

٧ - وكما رأينا، يستدعي أي تعريف لما بعد الحدائنة رؤية رباعية الأطراف من المكملات، واعتناق التواصل واللاتواصل، والزمنية، والآنية. ولكن أي تعريف للمفهوم يقتضي الرؤية الجدلية أيضاً، لأن تعريف القسّمات يظلّ تضادياً، وإهمال هذا الاتجاه نحو الواقع التاريخي هو انحدار إلى الرؤية الأحادية ووقاد نيوتن. تعريف القسّمات جدلي وتعديدي أيضاً، واختيار واحدة من القسّمات بوصفها معياراً مطلقاً لنسمة ما بعد الحدائنة يقضي إلى وضع جميع الكتاب الآخرين في غيباب الماضي (٨). بذلك فإننا لا نستطيع أن نركن - كما فعلت شخصياً بعض الوقت - إلى الافتراض القائل بأن ما بعد الحدائنة مناهضة للشكل، مناهضة للقدم، أو للإلحادية. ذلك لأنه رغم احتوائها على هذه الصفات، ورغم رغبتها المحمومة في التهديم، فإنها أيضاً تنظوي على الحاجة إلى اكتشاف «حساسية موحدة» (سونتاغ)، وإلى «عبور الحدود وجسر الهوة» (فيدلر)، وإلى بلوغ تلازم ما في الخطاب، وتدخّل عقلي Noetic موسّع، و«مباشرة غنوسية» - جديدة في الذهن» كما أوحيت شخصياً (٩).

٨ - ذلك كله يقود إلى المشكلة الابتدائية حول التحقيب ذاته، وهي أيضاً مشكلة التاريخ الأدبي في حالة إدراكه كإكتناه معين للتغيير. والحق أن مفهوم ما بعد الحدائنة يتضمن نظرية ما حول الإبتكار، وإعادة الإبتكار، والتجديد، أو التغيير ببساطة. ولكن أي نوع؟ هيراقليطي؟ دارويني؟ ماركسي؟ فرويدي؟ كوهني Kuhnian؟ دريداني؟ اصطفاثي Ecclectic (١٠)؟ أم أن «نظرية التغيير» ذاتها هي جماع متناقضات تُفصل لكي تناسب أفضل أحوال المبشرين الأيديولوجيين المعادين لالتباسات الزمان؟ (١١) هل يتوجب بالتالي ترك ما بعد الحدائنة - في الآونة الراهنة على الأقل - غير مصاغة في مفهوم، ونوعاً من «الفارق» أو «الأثر» الأدبي - التاريخي؟

٩ - وما بعد الحدائنة يمكن أن تتوسع لتصبح مشكلة أعرض: أهى مجرد اتجاه فني أم هي ظاهرة اجتماعية أيضاً، وربما برهة تبدل في النزعة الإنسانية الغربية بأسرها؟ وإذا كان هذا هو الحال، كيف حدث أن توحدت أو تفرقت جميع جوانب هذه الظاهرة، السيكلوجية والفلسفية والاقتصادية والسياسية؟ باختصار، هل نستطيع فهم ما بعد الحدائنة في الأدب دون بذل بعض المحاولة لإدراك ملامح المجتمع ما بعد الحديث، وما بعد الحديث بالمعنى التويني، أو الحصيلة المعرفية للمستقبل بالمعنى الفوكوي، حيث

يكون الإتيان الأدبي الذي أناقشه مجرد ضرب وحيث نخبوي (١٢)؟

١٠ - وأخيراً، ولكن ليس آخر الآلام، هل ما بعد الحداثة مصطلح مشرف يستخدم في سياق الإنحجار وراء امتداد الكتاب أبداً كانت مشاربهم (عن نكن لهم التقدير المسبق)، والتلهيل للتيارات مهما تضاربت (والتي نقرها بشكل أو آخر)؟ أم هو، على العكس، مصطلح للإزدراء أو الشجب؟ باختصار، هل ما بعد الحداثة مقولة في الفكر الأدبي، وصفية مثلما هي تقييمية ومعيارية؟ أم أنها تنتمي، كما يلاحظ شارل ألتييري، إلى مقولة «المفاهيم القابلة للمنازعة الجوهرية» في الفلسفة، والتي لا يحدث أنها تستند تشوشتاتها التكوينية (١٣)؟

ولا ريب في أن مشكلات مفهومية أخرى تكمن في صلب ما بعد الحداثة. بيد أن مثل تلك المشكلات لا يمكن - في نهاية الأمر - أن تحظر المختلة الفكرية أو الرغبة في إدراك حضورنا التاريخي في إنشآت عقلية تكشف لنا كينونتنا. ولهذا سوف أنتقل لاقتراح تخطيط مؤقت يبدو أن أدب الصمت، من ساد إلى بيكيت، قد تصوّره، ولسوف أفعل ذلك عن طريق التمييز التجريبي بين ثلاثة طُرُز من التغيّر اللغوي على امتداد المئة سنة الأخيرة. وإنني أطلق عليها أسماء الطليعية، الحديث، وما بعد الحديث، رغم أنني أدرك أن الثلاثة تواطأت فيما بينها لكي تخلق «تراث الجديد». وهذا التراث، منذ بودلير، جلب «إلى الوجود نوعاً من الفن تألف تاريخه، وبصرف النظر عن عقائده مُتَمَتِّنِه، من قفزات من طليعي إلى طليعي، ومن حركات سياسية سعت إلى التجديد الكلي ليس للمؤسسات الاجتماعية فحسب، بل للإنسان نفسه أيضاً» (١٤).

وبالطليعي أقصد تلك الحركات التي هزّت أركان الجزء الأول من قرننا، بما في ذلك الفيزياء، الدقيقة، التكعيبية، المستقبلية، السورالية، الأعلىية Suprematism [حركة فنية تجريدية روسية أسسها في مطلع القرن الروسي كازيمير ماليفيش - المترجم]، التكوينية، مدرسة الأسلوب de Stijl [أسلوب تجريدي هولندي في الفن والعمارة، قاده بيت موندريان عام ١٩١٧ - المترجم]. هذه الحركات القوضوية هاجمت البرجوازية بفنونها، وبياناتها، وبغرابة أطوارها. ولكن نشاطها كان ينقلب على نفسه أيضاً، فيصبح انتحارياً - كما حدث بعدئذ لأشخاص ما بعد حداثيين مثل رودولف شفارتز كوغلر. ولقد انتفخت حماسة وحيوية، وما هي اليوم تكاد تمحي، مختلفة حكايته التي كانت سريعة الزوال وغوذجية في آن معاً. لكن الحداثة برهنت على أنها أكثر استقراراً وانتحاء وكهوتية، تماماً مثل الرمزية الفرنسية التي انبثقت عنها، حتى لتبدو تجاربها اليوم أولمبية. ولقد أطلقها «أفراد موهوبون» من أمثال فاليري، بروس، جيد، جويس، اليكتر، بيتس، لورانس، ريلكه، مان، موزيل، باوند المبكر، إليوت المبكر، فوكتر... فحازت على سلطة عليا جعلت ديلمور شفارتز يصدر في مجلة «شيناندوا» قائلاً: «دعونا نتأمل أين هم العظماء / الذين سيستحوذون على الطفل حالما يتقن القراءة». ولكن إذا لاح أن هذه الحداثة كهوتية وتحت - تكتيكية وشكلانية، فإن ما بعد الحداثة تصدنا في المقابل بأنها لاعبة وفوق تكتيكية وتفكيكية. وفي ذلك فإنها تذكر بالروح غير الموقرة للطليعية، فتحمل بعض الأحيان سمة الطليعية الجديدة. لكن ما بعد الحداثة تظل «أبرد»، بمصطلح ماكلوهان، من الطليعات القديمة - أبرد، وأقل عصبية، وأقل مقملاً للـ Pop، وللمجتمع الإلكتروني المنتسبة إليه، ولهذا فهي أكثر ترحاباً بالفن المتدنّي Kitsch.

هل في وسعنا تمييز ما بعد الحداثة أكثر من ذلك؟ ربما أمكن تقديم بداية عن طريق استعراض بعض الفوارق التخطيطية التي تميّزها عن الحداثة.

← ما بعد الحداثة	↓ الحداثة
الفيزياء الدقيقة / الدادائية	الرومانتيكية / الرمزية
ضد الشكل (متقطع، مفتوح)	الشكل (متضام، مغلق)
اللعب	الفرض
الصدقة	التصميم
الفوضى	الهرمية
الاستنفاد / الصمت	الإتقان / اللوغو
السيرورة / الأداء / الحدث	الموضوع هو الفن / العمل الناجز
الاشتراك	النأي
الإلهام / التفكيك	الإبداع / الصفة الكليانية
الأنطروحة المناهضة	التركيب
الغياب	الحضور
التبعثر	التمركز
النص / التناص	النوع الأدبي / الحدود
البلاغة	علم الدلالة
النسق	المثل
الانتظام العلوي	الانتظام التحتي
الكنائية	الاستعارة
المنزج	الاختيار
الجنموور / السطح	الجنر / العمق
ضد التأويل / إساءة القراءة	التأويل / القراءة
المؤشر	المؤشر إليه
الكتابي	القرائي
ضد الحكاية / القصة الصغرى	الحكاية / القصة الكبرى
اللهجة المنفصلة	الشفيرة القائدة
الرغبة	العرض
التحول	النمط
المتعدد الأشكال / المختوي	العضو التناسلي / القضيب
الشيروفرانيا	الباراتونيا
الاختلاف - الإرجاء / الأثر	الأصل / السبب
الروح القدس	الرب الأب
المفارقة	المينافيزيقا

التوجه	اللائحة
التسامي	الملازمة

الجدول السابق يتكئ على أفكار من حقول عديدة : علم البلاغة، الألسنية، النظرية الأدبية، الفلسفة، الانثروبولوجيا، التحليل النفسي، العلوم السياسية، واللاهوت أيضاً. كذلك يتكئ على العديد من المؤلفين - الأوروبيين والأمريكيين - الذين انخرطوا في مختلف الحركات والمجموعات والآراء. غير أن التفرعات الثنائية التي يخلها هذا الجدول تظل غير آمنة، وملتبسة. ذلك لأن الفوارق تنتقل، وتُرجأ، وتنهار أيضاً؛ والمفاهيم في أي عمود أفقي ليست متكافئة أبداً؛ والعكوسات والاستثناءات تتوثر بكثرة، في الحداثة وفي ما بعد الحداثة. ومع ذلك فإنني أفترض أن العناوين في العمود الأيسر تشير إلى تيار ما بعد الحداثة، تيار ملازمة اللائحة، وهي بذلك قد تقرّنا أكثر من التعريف التاريخي والنظري.

ولقد حان الوقت لشيء من شرح هذه التسمية المنحوتة: ملازمة اللائحة. لقد استخدمت التعبير لكي أعين اتجاهين مركزيين مكوّنين في ما بعد الحداثة: الأول يتصل بالملازمة والثاني باللائحة. والاتجاهان غير جدليين، لأنهما متضادان على وجه التحديد؛ وهما أيضاً لا يقضيان إلى أي تركيب. كلّ منهما يحتوي على تناقضاته، ويُلَمِّح إلى عناصر الاتجاه الآخر. وتداخلهما يوحي بفعل الإقراض في التعدد Polylectic، وهو الذي يشيع في ما بعد الحداثة. ولأنني ناقشت هذه النقطة ببعض التفصيل من قبل، فإنني هنا أتوقف عندها بإيجاز (١٥).

باللائحة، أو بالأحرى بملازمة اللائحة، أعني الإشارة المعقدة التي تساعد هذه المفاهيم على تقليبها وتديورها: الالتباس، الإنقطاع، هرطقة الخروج عن المألوف، التعددية، العشوائية، التمرّد، الشذوذ، التحوّل التشويهي، والمفهوم الأخير يدلّ، وحده على دزينة من المصطلحات الراهنة حول التهديم: اللإ بداع، التحلل، التفكيك، اللامركزية، الإنزياح، الإنقطاع، التقطع، الاختفاء، الانحلال، اللاتعريف، اللاكلياتانية، اللاشعرة - إذا وضعنا جانباً مصطلحات تقنية أخرى تشير إلى بلاغة المفارقة، والشرح، والصمت. وفي القرار من جميع هذه العلامات تتحرك إرادة واسعة باتجاه التهديم، فتؤثر على كتلة السياسة، وكتلة المعرفة، وكتلة الإيروتيك، والباطن النفسي الفردي، أي كامل الكون الخطابي في الغرب. وفي الأدب وحده خضعت للمساءلة أفكارنا عن المؤلف، والقراء، والقراءة، والكتابة، والكتاب، والنوع الأدبي، والنظرية النقدية، والأدب ذاته. وماذا عن النقد؟ رولان بارت يتحدث عن الأدب بوصفه «الفقد» و«الانحراف» و«الانحلال»؛ وفولغانغ آيسر يصوغ نظرية عن القراءة تستند إلى «البياضات» النصّية؛ ويول دي مان يتصوّر بلاغة - أي يتصور أدباً - لها صفة القوة التي «تعلّق المنطق جذرياً، وتفتح إمكانات دائرة متقلبة للزئج الإشاري»؛ وجيوفري هارتمان يؤكد أن «النقد الحديث يستهدف علم تأويل اللائحة» (١٦).

مثل هذه الحيودات تفسح المجال أمام انتشارات عريضة. وهكذا أراني أطلق على الاتجاه الثاني الرئيسي في ما بعد الحداثة اسم «الملازمة»، وهو مصطلح استخدمه دوغما أصداء دينية لكي أشير إلى قدرة الذهن على تعميم نفسه في الرموز، وعلى التدخّل أكثر فأكثر في الطبيعة، والتأثير في الذات عن طريق تجميدات خاصة بالذات، بحيث يصيح الذهن - على نحو متزايد ومباشر - هو بيئة ذاته. ويمكن استدعاء المزيد من هذا الميل العقلي باللجوء إلى مفاهيم متغايرة مثل البث، والانتشار، والنهض،

والتفاعل المتبادل، والاتصال، والاعتماد المتبادل، والمستمدة جميعها من انبثاق الكائنات البشرية بوصفها حيوانات ناطقة، أو ضمن صيغة «الإنسان المصور» Homo pictor أو «الإنسان المؤشر» Homo significans، أو الكائنات الغنوسطية المكونة لذاتها، وبالتالي لأكونها، عن طريق رموز من صنعها هي. أليست هذه «علامة على أن كامل هذا التجسيد يوشك على الانهيار، وأن الإنسان يمرّ بسيرورة انقراض ما دام كائن اللغة يواصل لعانه أكثر من ذي قبل في أفاقنا؟»، يسأل فوكو في جملة شهيرة (١٧). في غضون ذلك، ينحلّ عالم الملائ حيث تبرز الحقيقة بالخيال، ويصبح التاريخ غير واقعي إلا في ما تنقله وسائل الإعلام من حدث، وبأخذ العلم أمثله الخاصة بوصفها الواقع الوحيد الذي يمكن الوصول إليه، وبواجها علم الكمبيوتر بالغاز الذكاء الاصطناعي، وتسلط التكنولوجيا الضوء على مدركتنا إلى درجة تفهقر الكون والإنشطار الشبهية للمادة (١٨). وفي كل مكان - حتى في اللاوعي الحروفي الذي وصفه لكان، وربما أكثر كثافة من الثقب الأسود في الفضاء - نحن نواجه هذه الملازمة التي تدعى «اللغة»، بالتبساتها الأدبية، وبأحجياتها المعرفية، وانذهالاتها السياسية (١٩).

ولا ريب في أن هذه التيارات قد تبدو أقلّ وفرة في إنكلترا من أمريكا أو فرنسا على سبيل المثال، حيث دخل مصطلح ما بعد الحداثة في الاستخدام، عاكساً الاتجاه الأخير الذي شهد التندق ما بعد البنيوي (٢٠). ولكن الحقيقة التالية تظل ماثلة في معظم المجتمعات المتقدمة: ما بعد الحداثة، بوصفها ظاهرة فنية وفلسفية واجتماعية، غيّرت اتجاهها نحو أشكال مفتوحة، لاهية، ماثلة إلى التمتني، شرطية (مفتوحة في الزمان مثلما في البنية والمكان)، متقطعة وغير توجيهية؛ ونحو خطاب من المفارقات والتشظيات، «الإيديولوجيا البيضاء» للغيايات والتمزقات، الرغبة في الجيودات، والنزوع إلى أشكال من الصمت معقدة ومصاغة. ما بعد الحداثة تتجه إلى ذلك كله ولكنها تنطوي على حركة مختلفة، إذا لم تكن تضادية، نحو الإجراءات الانتشارية، والتفاعلات المتبادلة ذات الحضور المتعدد، والشيفرات الملازمة، ووسائل الإعلام، واللغات. وهكذا فإن كوكبنا الأرضي يبدو وقد غلق في سيرة من الكوكبة وانتقال عمليات الأتسنة، حتى حين ينفجر هذا الكوكب إلى طوائف وقبائل وأنشقات من كل نوع. وهكذا، كذلك، فإن الإرهاب والنظام الشمولي، والشقاق والمسكونية Ecumenicism يستدعي كل منهما الآخر، والسلطات تعكس صورة خلقها حتى حين تفتش المجتمعات عن قواعد جديدة للسلطة. في وسع المرء حقاً، أن يتساءل: أيوجد بين ظهرانينا تغيّر تاريخي حاسم ناشط، يشمل الفن والعلم، الثقافة العليا والدنيا، المبادئ المذكرة والمؤنثة، الأجزاء والكليات، «الواحد» و«المتعدد» كما اعتاد ما قبل السقراطيين على القول؟ أم أن ترميق أوصال أورفيوس لا يبرهن إلا عن حاجة الذهن إلى صناعة إنشاء آخر جديد يدور حول قابليات الحياة للتغير، وقابليات الإنسان للخلود؟ وأي إنشاء يكمن وراءه، وخلف، وفي داخل ذلك الإنشاء؟

ترجمة: صبيح حديدي

هوامش:

(١) من أجل التاريخ الأفضل لمصطلح «ما بعد الحداثة» أنظر:

Michael Kohler, "Postmodernism": Ein begriffsgeschichtlicher Überblick, 1977, 8-18.

في العدد نفسه مناقشات مجازة ومسرود مراجع. أنظر خصوصاً:

Gerhard Hoffmann, Alfred Hornung, and Rudiger Kunow, "Modern", "postmodern" and

"contemporary" as criteria for the analysis of 20th century literature'.

(٢)

Irving Howe, 'Mass society and postmodern fiction', 1959, 420-36, reprinted in his *Decline of the New*, New York, 1979; and Harry Levin, 'What was modernism?' *Massachusetts Review*, 1, 4 (1960), reprinted in *Refractions*, New York, 1966.

(٣)

Leslie Fiedler, 'The new mutants', 1965, reprinted in his *Collected Essays*, vol. 2, New York, 1971, pp. 379-400; and Ihab Hassan, 'Frontiers of criticism: Metaphors of silence' *Virginia Quarterly*, 46, 1 (1970).

Ihab Hassan, 'The literature of silence', *Encounter*, 28, 1 (1967).

Daniel Bell, *The Coming of post-Industrial Society*, 1973, p. 53. (٤)

Ihab Hassan, *The Postmodern Turn*, 1987, pp. 46-83. أنظر: (٥)

(٦) بيل ماني كالينسكي، على سبيل المثال، إلى مشابهة «ما بعد الحديث» و«الطليعي الجديد» وأحياناً «الطليعي» في: *Faces of Modernity: Avant-garde, decadence, kitsch*, 1977

ورغم أنه، فيما بعد، يميز بين هذه المصطلحات على نحو معقّد. وأما ميكولوش زابزلشي فهو يقرن «الحديث» مع «الطليعي» ويطلق على «ما بعد الحداثة» اسم «الطليعي الجديد»، في:

'Avant-garde, neo-avant-garde, modernism: Questions and suggestions', *New Literary History*, 3, 1 (1971).

ولكن بول دي مان سيعتبر «الحديث» عنصراً تجديدياً، و«برهة الأزمة» الدائمة في أدب أمة مرحلة:

'Literary history and literary modernity', in *Blindness and Insight*, New York, 1971, ch. 8.

وفي الإطار ذاته يستخدم وليم سياتو مصطلح «ما بعد الحداثة» ليس للإشارة «إلى حدث متسلسل تاريخياً بالمعنى الجوهري، بل إلى طراز دائم من الفهم الإنساني»:

'De-struction and the question of postmodern literature: Towards a definition', *Par Rapport*, 2, 2 (1979), 107.

وحتى جون بارت، وهو الحريص على الباطن مثل أي كاتب في صف ما بعد الحداثة، يجادل اليوم بأن ما بعد الحداثة تركيب لم يكتمل بعد، وما افترضنا أنه ما بعد الحداثة حتى الآن لم يكن سوى حداثة متأخرة:

'The literature of replenishment: Postmodernist fiction', 1980, 65-71.

(٧) في مقالاتي المبكرة واللاحقة حول الموضوع أستطيع إدراك هذه النقلة الطفيفة. أنظر:

'Postmodernism', *New Literary History*, 3, 1 (1971), 5-30, 'Joyce, Beckett, and the postmodern imagination', *TriQuarterly*, 34 (1975), and 'Culture, indeterminacy, and immanence', in *The Postmodern Turn*, pp. 46-83.

(٨) رغم أن بعض النقاد قد جادلوا بأن ما بعد الحداثة «زمانية مؤقتة» أساساً، وجادل البعض الآخر بأنها «مكانية»، فإن من المحتمل أن تتكشف ما بعد الحداثة في العلاقة الخاصة بين هاتين المقولتين. أنظر الرأيين المتناقضين في الظاهر:

William V. Spanos, 'The detective at the boundary', in *Existentialism 2*, ed. William V.

Spanos (New York, 1976), pp. 163-89; and Jurgen Peper, 'Postmodernism: Unitary sensibility', 1977, 65-89.

(٩)

Susan Sontag, 'One culture and the newsensibility', in *Against Interpretation*, 1967, pp. 293-304; Leslie Fiedler, 'Cross the border - close the gap', in *Collected Essays*, vol. 2, New York, 1971, pp. 461-85; and Ihab Hassan, 'The new gnosticism', *Paracriticism: Seven speculations of the times*, Urbana, IL, 1975, ch. 6.

(١٠) من أجل آراء كهذه، أنظر:

Ihab Hassan and Sally Hassan, eds, *Innovation / Renovation: Recent trends and reconceptions in Western culture*, 1983.

(١١) على المحلّة هنا فكرة التعقيب الأدبي، التي تحتلها الفكر الفرنسي مؤخراً. من أجل آراء أخرى حول الأدب والتغير التاريخي، بما في ذلك «التنظيم الهرمي» للزمن، أنظر:

Leonard Meyer, *Music, the Arts, and Ideas*, Chicago, 1967, pp. 93, 102; Calinescu, *Faces of Modernity*, pp. 147 ff; Ralph Cohen, 'Innovation and variation: Literary change and Georgic poetry', in Ralph Cohen and Murray Krieger, *Literature and History*, Los Angeles, 1974; and my *Paracriticism*, ch. 7.

وثمة سؤال أصعب يطرحه جيوغري هارتمان: «بكلّ هذا القدر من المعرفة التاريخية، كيف يكون في وسعنا أن نتجنب التاريخية، أو تحويل التاريخ إلى مسرح درامي حيث تُستبدل التقطعات الظاهرة بتقطعات معرفية (إبستمية)؟» أو أيضاً: «كيف نستطيع صياغة نظرية للقراءة تكون تاريخية Historical بدل تاريخانية Historicist؟» أنظر:

Saving the Text: Literature / Derrida / Philosophy, Baltimore, MD, 1981, p. XX.

(١٢) كتاب مختلفون، من مارشال ماكلوهان وحتى ليسلي فيدلر، استكشفوا طيلة عقدين جوانب وسائل الإعلام وفنّ ال Pop في ما بعد الحداثة، رغم أن جهودهم باتت غير رائدة الآن في بعض الأوساط النقدية. والفارق بين ما بعد الحداثة كالحياة فنّي معاصر، وما بعد الحديث كظاهرة ثقافية ودينامية من أحقاب التاريخ، يُناقش في:

Richard E. Palmer, 'Postmodernity and hermeneutics', 1977, 363-93.

(١٣) ذلك يقود التبريري إلى الاستنتاج التالي: «ليس أمام من يظنّ نفسه ما بعد حدائي أفضل من التصريح بفضاءات اللهن حيث الاضطرابات لا تستطيع أن تشلّ، ولأن المرء يستمتع بطاقات والتماعات الشرط الذي تنتجه هذه». أنظر:

Charles Altieri, 'Postmodernism: A question of definition', *Par Rapport*, 2, (1979), 90.

(١٤)

Harold Rosenberg, *The Tradition of The New*, New York, 1961, p. 9.

(١٥) أنظر:

Ihab Hassan, *The Postmodern Turn*, pp. 65-72. Also my 'Innovation/Renovation: Toward a cultural theory of change', *Innovation/Renovation*, ch. 1.

(١٦) أنظر على سبيل المثال:

Roland Barthes and Maurice Nadeau, *Sur La littérature*, paris, 1980, pp. 7, 16, 19f., 41; Wolfgang Iser, *The Act of Reading*, Baltimore, MD, 1978, passim; Paul de man, *Allegories*

of Reading, New Haven, CT, 1979, p. 10; and Geoffrey Hartman, *Criticism in the Wilderness*, New Haven, CT, 1980, p. 41.

Michel Foucault, *The Order of Things*, New York, 1970, p. 386 (١٧)

(١٨) « كما حاول باسكال أن يلعب الزهر مع الله... كذلك يفعل منظرو القرارات والتكنولوجيا الفكرية الجديدة، ويحاولون حيازة لوح المعرفة النهائي، بوصلة العقلانية ذاتها ». هكذا يلاحظ دانييل بيل في:

"Technology, nature, and society", in *Technology and the Frontiers of Knowledge*, Garden City, NY, 1975, p. 53.

أنظر أيضاً التحليل الأكثر دقة للمعلوماتية في:

Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, 1979, passim.

(١٩) هذا الانقياد يفسح المجال أيضاً للشخصية المجردة والمفهومية وغير الواقعية التي تطبع معظم الفن ما بعد الحديث. أنظر :

Suzi Gablik, *Progress in Art*, New York, 1977 والتي كان أورتيجا إي غاسيت قد استبق أطروحتها في : *The Dehumanization of Art*. لاحظ أيضاً أن أورتيجا تكهن بالانقياد الفئوسطي أو العقلي الذي أشير إليه، منذ عام ١٩٢٥: « الإنسان يؤنس العالم، ويحقته، ويحتله بجهوده المثالي، وهو في النهاية مخول بأن يتخيل - ذات يوم، في أغوار الزمن البعيد - أن هذا العالم الرهيب سوف يصبح مشبعاً بالإنسان إلى درجة أن أحفادنا سوف يتمكنون من السفر فيه طويلاً وعرضاً، تماماً كما تسافر اليوم ذهنياً في نفوسنا الباطنية. وسوف يتخيل أخيراً أن العالم، ودون أن يتجرع من صورته كعالم، سوف ينقلب ذات يوم إلى شيء شبيه بالروح المتجسدة مادة، وعندها، كما يحدث في «العاصفة» لشكسبير، سوف تهب الرياح على دعوات أربيل، روح الأفكار». ص ١٨٤.

(٢٠) رغم عدم إمكانية المائلة بين ما بعد الحداثة وما بعد الليتيرية، فإنهما مع ذلك يكشفان عن قرابات عديدة. وهكذا في مسار مقال واحد تملق جوليا كريستيفا على الملازمة واللاابوجه بمصطلحات من عندها: « ما بعد الحداثة هي ذلك الأدب الذي يكتب نفسه بقصد وإع، بهذا القدر أو ذاك، لتوسيع حقل ما هو قابل للإشارة، ثم الميدان الإنساني بالتالي ». وتقول أيضاً: « وفي هذه الدرجة من الإنفرادية، نحن نواجه الأنماط الفردية... المنتشرة على نحو لا يمكن التحكم فيه ». أنظر:

Julia Kristeva, "Postmodernism?" in *Romanticism, Modernism, Postmodernism*, ed. Harry R. Garvin, 1980, pp. 137, 141.

الهف سابع الداتة

تجاوز الداتة. ام تطويرها؟

سمير امين

اقترح في الجزء الأول من هذه الدراسة* قراءة للأشكال المتتالية التي اتخذتها الأيدولوجيا المهيمنة في مجتمع الرأسمالية المعاصرة. فاخترت محور الاقتصاد السياسي محورا أساسيا من أجل تعريف الثابت والمتغير في هذه الأيدولوجيا، معتبرا أن هيمنة البعد الإقتصادي في إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي في شموليته هي سمة خاصة لهذا النمط المجتمعي، تفرض بدورها هذا الخيار للاتطلاق في البحث.

وقد توصلت إلى أن النواة الصلبة في هذه الأيدولوجيا تتجلى في خطاب الطوباوية الليبرالية الذي يقول إن عمل السوق «يضبط» من تلقاء نفسه الحياة الاجتماعية المعاصرة، وإن هذا «التضبط» مرحب به. ثم لاحظت أن أيدولوجيا الاقتصاد السياسي للرأسمالية لا تعبر عن نفسها في هذا الشكل المتطرف إلا في ظروف استثنائية، إذ أن هناك مجموعتين من العوامل تكيف فعل هذا المنطلق الأحادي الأبعاد، وهما: أولاً: ميزان القوى الاجتماعية الذي يتمحور حوله التناقض الرئيسي بين العمل ورأس المال، وهو التناقض الذي يعرف الرأسمالية كنمط اجتماعي، وثانياً: ميزان القوى الذي يحكم العلاقات بين مختلف الأمم المشاركة في النظام على صعيد عالمي. وهذان الميزانان هما في تحول مستمر، الأمر الذي يحدد بدوره خصوصيات كل مرحلة من مراحل التطور العام. وعلى أيدولوجيا الاقتصاد السياسي أن تتكيف مع هذه التحولات حتى تكون فعالة في القيام بدورها في إعادة إنتاج المجتمع. وهكذا توصلت إلى قراءة للتاريخ المعاصر تقوم على أنه يتكون من ثلاث مراحل متتالية هي: - بالإيجاز - مرحلة الليبرالية الوطنية ثم مرحلة الاجتماعية الوطنية ثم مرحلة الليبرالية المعولة.

لم أكن أقصد - من وراء تركيز التحليل على بعد الإقتصاد السياسي - اختزال الفكر السائد في النظام الاجتماعي في هذا البعد. بل على العكس من ذلك، فإنني أزعّم أن الفكر الاجتماعي يتناول جميع أبعاد الحياة الاجتماعية، حتى يقوم بدوره في المجتمع. وبناءً على ذلك يتفرع الفكر الاجتماعي إلى فروع

* من دراسة بعنوان «مناخ العصر - رؤية نقدية» قدمت في ندوة عقدها في القاهرة مركز البحوث العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، بين ١٢-١٥ مارس/ آذار ١٩٩٧.

مخصصة بمختلف أوجه الواقع الكلي. ولا ريب أن تقدم المعرفة يفترض إنجازات في مختلف هذه المجالات الفرعية، حتى يكون هذا التقدم بدوره ناتج ملاحظة دقيقة وثاقبة للحقائق الجزئية. يبقى بعد ذلك، دائماً، تقدير هذه الإنجازات، أي بمعنى آخر الإجابة على السؤال الأساسي الآتي: هل أصبح من الممكن ربط مختلف إنجازات المعرفة الفرعية ودمجها في تفسير موحد للواقع الاجتماعي ككل؟

للإجابة على هذا السؤال طابع فلسفي بالضرورة. لقد كان لإجابة جميع فلسفات العوالم القديمة (أي السابقة على الحداثة الرأسمالية) طابع ميتافيزيقي صريح. فكانت هذه الفلسفات تؤكد أن هناك نظاماً يحكم الكون ويفرض نفسه على الطبيعة والمجتمعات والأفراد. فأقصى ما كان يمكن أن يحققه البشر - فرادي وجماعات - إنما هو اكتشاف أسرار هذا النظام، بواسطة صوت الأنبياء، وإدراك مغزى الأحكام الميتافيزيقية المضرة، فالطاعة لها.

نشأت الحداثة عندما تخلى الفكر الفلسفي عن هذا الإرث. فدخل البشر في فلك الحرية ومعها القلق، وفقد الحكم طابعه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلاني تنعقد من الحدود المفروضة عليه سابقاً. فأدرك الإنسان منذ هذه اللحظة أنه هو صانع تاريخه، بل أن العمل في هذا السياق واجب، الأمر الذي يفرض بدوره ضرورة الخيار. انطلقت الحداثة، إذن، عندما أعلن الإنسان انعتاقه من تحكم النظام الكوني. وأرتأى - وأشارك العديد من الآخرين في هذا الرأي - أن هذه القطيعة كانت أيضاً لحظة تبلور الوعي بالتقدم. فالتقدم - في مجال إنفاً قوى الإنتاج، أو في مجال تراكم المعلومات العلمية الجزئية - ظاهرة موجودة منذ الأزل. ولكن الوعي بالتقدم، أي الرغبة في إنجازه وروطه بالتححر، إنما هو شيء آخر، حديث النشأة. من هنا أصبح مفهوم التقدم وثيق الصلة بالمشروع التحرري، كما أصبح العقل مرادفاً للتحرر والتقدم.

لقد سبق أن كتبنا في مناسبات عديدة أن سيادة العقل الميتافيزيقي في العصور القديمة نتاج ضرورة موضوعية فرضتها آليات سير النظم السابقة على الرأسمالية، تلك النظم التي أسمايتها، لهذا السبب، بالتحديد نظماً خراجية قائمة على الإستلاب الميتافيزيقي. فاستنتجت من هذا الطرح أن القطيعة الفلسفية التي نحن بصدها هنا - أي تجاوز هذا النوع من الإستلاب - إنما هي بدوره نتاج تحول كفي في تم على أرضية الواقع الاجتماعي الذي صار رأسمالياً. أقول تجاوز هذا الإستلاب الميتافيزيقي ولا أقول إلغائه، لأن للإنسان بعداً أنثروبولوجياً يتعدى التاريخ ويجعله «حيواناً ميتافيزيقياً». على أن نقاش هذه المشكلة يخرج عن إطار موضوعنا هنا.

إن مقولة تجاوز هيمنة الميتافيزيقيا تعني، إذن، تأكيد الفصل بين الطبيعة والمجتمع، وبالتالي رفض إدماج المجالات المحكومة من خلال قوانين الطبيعة (والتي على العلوم الطبيعية أن تكتشفها) والمجال الذي تحكمه «قوانين المجتمع». أستخدم هنا الهمالين للإشارة إلى وضع هذه القوانين المجتمعية المختلفة اختلافاً جوهرياً عما هو عليه في مجالات الطبيعة، حيث أن الإنسان «يصنع تاريخه» كما سبق أن قلت. وقد رأيت أنه من المفيد تكرار هذا الموقف لأنه موقف غير مقبول من قبل العديد من المفكرين الذين يقولون إن علوم الطبيعة تمثل النموذج المثالي الذي يجب أن تقترب منه العلوم الاجتماعية. أما أنا فأعتقد أن هذا التشبيه مستحيل، بل مشوه. ولذلك أثرت أن أتحدث عن «الفكر الاجتماعي» بدلاً من استخدام مقولة «العلوم الاجتماعية» الشائعة. علماً بأن هذا الوصف لا يفترض على الإطلاق التنازل عن المنهج العلمي في سبر أغوار الفكر الاجتماعي.

ليس هناك تعريف آخر للحداثة في رأيي - غير هذه القطيعة الفلسفية. ويترتب على ذلك أن الحداثة

لا تغلق في غط نهائي، بل هي، على العكس من ذلك، في تطور متواصل يفتح على المجهول الذي تدفع حدوده إلى الأبعد دون إمكان بلوغها أبداً. فالحداثة لا نهاية لها. بيد أنها ترتدي أشكالاً متتالية طبقاً لإجاباتها على التحديات التي يواجهها المجتمع في لحظة تاريخية معينة.

ثمة تناقض لا مفر منه ألا وهو أن هناك قوى تجر الفكر الاجتماعي الحديث في اتجاهات متنافرة. فهناك ميل إلى تأكيد دور الإنسان كصانع تاريخه. وهناك الاعتراف بأن هذا التاريخ يبدو محكوماً من خلال قوانين موضوعية ظاهرياً، تعمل بمثابة قوانين الطبيعة. ففي الرأسمالية يصبح المجال الإقتصادي - لأنه مهيم - مجالاً يتمتع بدرجة من الإستقلالية الذاتية تجعل قوانينه تفرض نفسها فرضاً كما هو الحال في مجال الطبيعة. وعليه يدعو الخطاب المهيمن إلى الإذعان لهذه «القوانين» التي يقال إن تحكمها قائم «لا محالة» ولا مفر منه. وفي الصورة المبتذلة لهذا الخطاب يقال إن «قوانين السوق» لا مفر منها. بل هناك أيضاً أشكال أكثر بدائية وضبابية للخطاب الذي يتحدث عن «الوضع الطبيعي للإنسان» (الاحظ هنا استخدام صفة الطبيعة) الذي يزعم أنه يفرض نفسه. ألفت هنا النظر إلى أن الحداثة قد عزمت نفسها - في عصر فلسفة التنوير - بالتحديد من خلال الحاجة إلى تجاوز هذا «الوضع الطبيعي» (الذي يحكم عالم الحيوانات، لا عالم البشر المتحضر)، والتحرر من أحكامه وإحلال سلطة المواطن محله بصفته المشرع صانع القرار. علماً بأن ثمة ميلاً إلى العودة للإذعان لمقتضيات الطبيعة المزعومة، وهو ميل يخفي في (ثنائياً) الفكر البورجوازي، فهو مهيب دائماً للظهور عند الحاجة. ومن أمثلته الداروينية الإجتماعية للقرن التاسع عشر والنزعة الحديثة إلى تفسير سير المجتمع وعلاقات الإعتماد المتبادل بين أجزائه وربطها ببعضها ببعض بواسطة التشبيه بينه، وبين ما يحدث في جسم البشر من خلال ناقلات الإشارات العصبية (النيورون). إلا أن هذا الإنحراف والإنزلاق عن الخط العام الأساسي يحدث فقط في ظروف معينة ينبغي اكتشاف سماتها.

إن القول بأن الإنسان يصنع تاريخه - وإن كان هذا القول بمثابة شهادة ميلاد الحداثة وتحديد مجال تساؤل الفكر الاجتماعي - إلا أنه يطرح إجابة على السؤال نفسه. فمن هو الفاعل الذي يصنع هذا التاريخ: الأفراد، كلهم أم بعضهم، الطبقات الإجتماعية، الجماعات والفئات ذات الهوية المحددة المتباينة الوضع، الأمم، المجتمع المنظم في إطار الدولة السياسية؟ وكيف يُصنع هذا التاريخ؛ ما هي الوقائع التي يقوم صانعو التاريخ بتعبئتها؟ ما هي الاستراتيجيات التي يطورونها، ولماذا؟ وما هي المعايير التي يمكن قياس فعالية عملهم من خلالها؟ وما هي التحولات التي يتم إنجازها بالفعل على أثر هذه الأنشطة؟ وهل تتفق هذه التحولات مع تصورات صانعي التاريخ وأهدافهم الأصلية، أم تبعد عنها؟ لا تزال جميع هذه الأسئلة مفتوحة مما يذكرنا بأن الحداثة هي حركة دائمة وليست منظومة مغلقة محددة نهائياً.

على أن حركة التاريخ ليست بمثابة التنقل على خط مستقيم، له اتجاه معروف مسبقاً، بل إنها تتكون من لحظات متتالية، بعضها تقدم خطوات في اتجاه معين، وبعضها توقف عند نقطة معينة، بل ردت إلى الوراء، أو انغلاق على مآزق. فهناك نقاط تقاطع تفرض الخيار بين احتمالات متباينة حتى صار «الخط العام» للتاريخ غير معروف مسبقاً.

وفي مراحل التقدم الهادئ - والمستديم، عندما تفعل التوازنات الملاممة فعلها لتيسر إعادة إنتاج التراكم المتوسع، ثمة ميل قوي يدفع الفكر نحو نظريات تطور خطي. فالتاريخ يبدو في هذه اللحظات كما لو كان يتجه بالضرورة نحو هدف «طبيعي» لا محالة. وفي هذه المراحل نجد، إذن، ميلاً قوياً نحو بناء نظريات كلية - أطلق ناقدها المحدثون عليها تسمية «الخطابات الكبرى» - مثل المشروع البورجوازي

الديمقراطي أو المشروع الإشتراكي أو المشروع الوطني للتحديث.. وفي هذه الظروف تندرج المعارف الجزئية في إطار الأطروحات النظرية الكلية، أو على الأقل يبدو ذلك بيسراً.

ثم تأتي لحظة الأزمة فتفتح التوازنات التي كانت تضمن سابقاً إعادة إنتاج التراكم، دون أن محل محلها فوراً توازنات جديدة. والتأخير في تبلور هذه الأخيرة يفضح نقاط النقص في النظريات الكلية السابقة لسيادة فتنهار مصداقيتها. وبالتالي، تتسم المرحلة بصفة التشتت في الفكر الاجتماعي، الأمر الذي يتجلى أيضاً في ظواهر انزلاق تعوق إعادة تركيب فكر عام متجانس مجده يستفيد من عبر التاريخ، ويعمل حساباً لتقدم المعارف الفرعية فيدمجها في بنائه العام.

أود هنا أن أكمل تأملاتي حول محور الإقتصاد السياسي بطرح تحليل مواز للتطور الذي أدى، تدريجياً، إلى تفكيك مفاهيم الحداثة التي سادت في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

يقال كثيراً في أيامنا إن الحداثة أصبحت مفهوماً تخطاه التاريخ. أزعج أن هذا القول لا معنى له من حيث المبدأ. فإذا كان تعريف الحداثة هو أن (الإنسان) يصنع تاريخه، فإن هذه المقولة هي غير قابلة للتجاوز بالمرّة، إلا أن مراحل الأزمات الكبرى - ونحن مجتاز حالياً مرحلة من هذا النوع - تتسم دائماً بميل إلى الردة نحو الماضي، أي ما قبل الحداثة. وبالتالي، يقال إن الواقع قد أثبت أن الإنسان لا يصنع تاريخه، ولو أنه يتصور ذلك، ويقال إن التاريخ مفروض عليه في واقع الأمر، وأن هذا التاريخ ناتج «قوى» خارجة عن إرادته. فالتاريخ لا يتجه في اتجاه متماش مع أهداف النشاط البشري الراعي. فكل ما هو ممكن، إذن، في هذه الظروف، إنما هو محاولة اكتشاف تلك القوانين التي تفرض نفسها على تاريخ البشر، ثم التكيف مع مقتضياتها. وبناءً على ذلك يُقترح التراجع إلى مواقع لا تتجاوز في طموحاتها إدارة هذا التاريخ الذي لا معنى له. علماً بأن المقصود بإدارة المجتمع، هنا، هو مجرد إدارة التعددية الديمقراطية في الأجل القصير وتحسين الأوضاع هنا وهناك، دون الإهتمام بالأهداف الطويلة الأجل. بمعنى آخر، فإن هذا يعني قبول جوهر النظام، أي سيادة السوق وهيمنة الإقتصاد السياسي للرأسمالية. قطعاً نستطيع أن نتصور الأسباب التي دفعت في هذا الاتجاه، ومنها الأساس الاختلاط الذي ترتب على تآكل، ثم انهيار المشروعات الكبرى للعصر السابق، مثل مشروع بناء الإشتراكية ومشروع الدولة الوطنية... الخ. على أن أدراك الأسباب التي أنتجت وضعاً معيناً شيء والاعتقاد أن هذا الوضع مستديم، أو بالأولئ نهائي كما تعلن عن ذلك أطروحة «نهاية التاريخ» هو شيء آخر.

أزعم أن أطروحة ما بعد الحداثة تختزل في هذه السطور القليلة. قطعاً أن المقولة التي تُعرف بها الحداثة - أي أن الإنسان يصنع تاريخه - لا تقول إن البشرية - بكليتها أو بجزئياتها - تقارص في كل لحظة من تاريخها عقلانية كاملة تتفق مع مقتضيات منطق مشروع مجتمعي تتجلى من خلاله «ضروريات التاريخ»، ولا أن هذا المشروع هو بالضرورة فعال. فمثل هذه الأقوال تُستنتج من المقولة المعروفة للحداثة بشكل أكثر مما يجب. هذا مع العلم أن الميل إلى هذه الاستنتاجات قد ظهر، بالفعل، في بعض لحظات التاريخ الحديث. ولكن مقولة الحداثة لا تزعم ذلك، بل تكتفي بالقول إن عمل الإنسان يمكن أن يضفي معنى محورياً للتاريخ، وإن مثل هذه المحاولة جديرة بالترحاب.

بيد أن الموقف السلبي الذي تستلهمه نظريات ما بعد الحداثة هو موقف يستحيل التمسك به. لذلك فإن المجتمعات المدعوة من خلال هذا الخطاب إلى أن تكتفي بإدارة الوضع القائم والعمل بما يبدو لها إصلاحات جزئية في الأجل القصير فقط، لا تقبل عملياً، هذه الدعوة. فما يلازم سيادة ما بعد الحداثة في المجال النظري إنما هو حركات ردة تدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة تعمل في مجال الواقع الاجتماعي.

من هنا جاء هذا التلازم العجيب بين سيادة خطاب ما بعد الحداثة في المجال الأيديولوجي وسيادة عمل يدعو إلى ما قبل الحداثة في مجال النشاط الاجتماعي.

إن جميع السلفيات - الإثنية والدينية وغيرها - المزدهرة في أيامنا، هنا وهناك، تقدم أدلة على استحالة التمسك بمقولات ما بعد الحداثة. وتمثل السلفية الإسلامية المزعومة نمطاً متطرفاً لهذا الوضع، إذ أنها تدعي أن الخالق هو المشرع الوحيد، وبالتالي فإن على البشرية أن تتنازل عن طموحاتها في صنع القوانين التي تريد أن تحكم بها. لقد سبق أن لفت النظر إلى هذا الموضوع، فقلت إن هذا الموقف الأخير ناتج هزيمة تاريخية كبرى للشعوب المعاصرة. على أن التنازل في مجال صنع التاريخ يخفي العدول عن تشخيص أسباب الهزيمة والهروب أمام التحديات الحقيقية التي يواجهها المجتمع، العدول عن واجب الإبداع من أجل التغلب على الوضع، ويعني آخر فهو موقف يعبر عن مأزق. فالدعوة إلى هذا النوع من «الخروج من التاريخ» لن ينتج إلا مزيداً من التدهور والتهميش في العالم المعاصر، ومزيداً من الهزائم القادمة.

تتخذ تجليات أطروحات ما بعد الحداثة أشكالاً أخرى، لا تقل سلبية وإن كانت أقل فجاعة. ومن بين هذه الأشكال التوقع في أطر الجماعات الوطنية الشوقينية أو تحت الوطنية أو الإثنية. فهذه الممارسات تناقض تماماً دعوة أنصار مذهب ما بعد الحداثة إلى تقوية السلوك الديمقراطي في الإدارة اليومية للشؤون الاجتماعية، حيث أنها ممارسات تقبل الإذعان للسان التقليدية فتتغذى من الكراهيات الجماعية والشوقينيات وأشكال التعصب المتنوعة والبعيدة عن روح الديمقراطية.

أزعم، إذن، أن مذهب ما بعد الحداثة لا تعدو كونها تجلياً طوبائياً سلبياً، هو صورة عكسية للطوباويات الخلاقة الإيجابية التي تدعو إلى تغيير العالم وتطويرة. وبالتالي فهي نظريات تقبل في نهاية المطاف الخضوع لمقتضيات الاقتصاد السياسي للرأسمالية في مرحلتها الراهنة، مكتفية بأمل إدارة هذا النظام بأسلوب إنساني، وهو أمل وهمي في رأيي.

يفتح أصحاب هذه النظريات خطابهم بإعلان «قتل الحداثة». أما أنا فأزعم أن هذا الإدعاء ناتج نظرة سريعة وسطحية وناقصة للأمور. فالعصور الحديثة هي أيضاً عصور أعظم إنجازات الإنسانية، إنجازات تم تحقيقها بمعدلات نمو غير مسبوق في التاريخ السابق. ولا أقصد هنا فقط معدلات نمو الإنتاج المادي وتراكم المعرفة العلمية، بل أقصد أيضاً تقدم الديمقراطية، بالرغم من حدودها، بل وبالرغم من الانتكاسات التي أصابتها في بعض الأحيان. كما أقصد التقدم الاجتماعي - بالرغم من حدوده هو الآخر - بل والأخلاقي. فاعتبار أن لكل فرد شخصية لا تعوز، وتأكيد شخصية الإنسان الذي لا يفتزل في كونه عضواً ينتمي إلى جماعة عائلية أو إثنية، وكذلك فكرة السعادة نفسها، هي جميعاً أفكار حديثة.

إن مقولة التقدم قد صارت غريبة عن الفكر المعاصر المهيمن، علماً أن التقدم المذكور لم يكن ناتج مسيرة مضطربة متواصلة، بل ناتج صراعات حامية تهدده بالردة إلى الماضي في كل لحظة، وعلماً، أيضاً، بأن كل ردة تاريخية تلازمها بالضرورة جرائم اجتماعية فاجعة. لكن هذه الملاحظات لا تلغي الجانب الإيجابي للتطور وبالتالي أنا لا أذهب إلى القول بأن «الماضي كان أفضل». ولا أدعو إلى التنازل عن النضال من أجل التقدم بحجة حدوث انتكاسات، ولا أقبل الإكتفاء بإدارة الواقع.

يقال، أحياناً، إن الحداثة فشلت لأنها أنتجت الأسوأ مثل معسكرات الموت النازية التي أبادت شعوباً بأكملها. أزعم أن هذا الاستنتاج لا معنى له. فلم يكن هتلر وليد فلسفة التنوير، بل كان عدواً لدوداً لها. فالنازية ألغت مفهوم المواطنة وممارسات الديمقراطية ليحل محلها الإذعان لنظام الجماعة البدائية. وبذا فإن هتلر ينتمي إلى الماضي السابق على الحداثة. وما رأيك لو قلنا إن هتلر كان وليد «المسيحية» حيث

إنه نشأ في مجتمع مسيحي؟ أو أنه كان ناتج الجنس الأبيض؟ أو أنه كان ناتج جينات العرق الآري؟ إن مثل هذه الإدعاءات السهلة لا تنبع عن تحليل ذي جدية علمية. لكن أعداء الديمقراطية وظفوا فوراً هذه «الاستنتاجات»، فهدموا إلى الدعوة للعودة إلى العصور القديمة التي سبقت فلسفة التنوير، تلك الفلسفة التحريرية التي كرهوها دائماً. هكذا صار أصحاب «الأصوليات» - المسيحية والإسلامية وغيرها - يعلنون فوراً أن الحداثة «تحمّل في طياتها الجريمة» وأن النظام التقليدي السابق أفضل؛ أزعج أن هذا التشويش حول مقولة التقدم المذكورة سابقاً يناقض تماماً الميول الديمقراطية، التي يؤمن بها أصحاب نظريات ما بعد الحداثة. فالحداثة لا نهاية لها، وستظل طالما استمرت الإنسانية تعيش، علماً بأن الحداثة القائمة في لحظة تاريخية معينة تعاني من الحدود الخاصة بهذه اللحظة. وفي المرحلة الراهنة يتطلب تقدم مفاهيمها تجاوز حدود العلاقات الاجتماعية الخاصة بالرأسمالية. وما لا يراه أصحاب مذاهب ما بعد الحداثة هو بالتحديد أن هذا التجاوز مطلوب وضرورة تاريخية، ولو أن إنجازها صعب التصور في المستقبل القريب المنظور. فالتصاعد في ممارسات العنف الذي يلازم الانتكاسات في مجال الحداثة، إنما هو بدوره ناتج مأزق الرأسمالية. فهو الدليل القاطع على أن هذا النظام قد بلغ بالفعل حدوده التاريخية، فلم يعد يمثل مرادفاً لفهوم التقدم. فاليوم أصبح الخيار الحقيقي المطروح هو بين الاشتراكية أو الهمجية، لا غير. ولكن نظريات ما بعد الحداثة لا تزال تتجاهل مفهوم الرأسمالية التي يراها أصحاب هذه المذاهب على أنها مرادف لفلسفة التنوير ومقولات العقلانية. ولذلك لا تترك هذه النظريات مغزى التمييز الضروري بين مختلف «الخطابات الكبرى» فتحكم عليها بالجملة وجزافاً تعلن: فشلها. لا شك أن هذه الخطابات الكبرى قائمة جميعاً على مقولة مجردة واحدة وهي مقولة التحرر. فالإيمان بالتحرر هو أيضاً تعبير آخر للقول بأن الإنسان يصنع تاريخه. ومن أجل إنجاز التحرر يطرح كل واحد من هذه الخطابات مشروعاً خاصاً له، هو تصوره للتحرر المطلوب. وثبتت فلسفة التنوير علاقة وثيقة - تكاد تكون علاقة ترادف - بين مفهومي العقلانية والتحرر. فالعقلانية لا معنى لها دون أن تكون في خدمة التحرر، والتحرر مستحيل دون الاعتماد على العقلانية. إلا أن هذا القاسم المشترك لا يلغي التباين بين مختلف الخطابات الكبرى المذكورة. فثمة خطاب الديمقراطية البورجوازية الذي يدعو إلى تحرير الإنسان من خلال إقامة دولة القانون ورفع مستوى التعليم، دون أن يمس ذلك جوهر مقتضيات الرأسمالية مثل الملكية الخاصة واستقلال المؤسسة الإقتصادية ونظام العمل الأجبر وقوانين السوق. ولكن هناك أيضاً خطاب الاشتراكية الذي يدعو إلى تجاوز حدود السابق. فلا معنى من دمج هذين الخطابين في حكم واحد، وتجاهل خصوصيات كل منهما. وكذلك لا معنى للخلط بين حدود المشروع البورجوازي وبين أوجه فشله (مثل ظاهرة «الجمهرة» وممارسات التلاعب في مجال الديمقراطية) وبين أسباب انهيار المشروع السوفيتي كنمط تاريخي للمشروع الاشتراكي. ولسنا نحن من هؤلاء الذين يذهبون إلى أن «فشل» التنظيم يدعو إلى التنازل عن ضرورة إضفاء معنى على التاريخ وتواصل العمل من أجل التقدم.

ولكن لا بد من أن نستنتج من عبر التاريخ ما يجب استنتاجه منها. فالتساؤل حول من هو فاعل التاريخ يظل تساؤلاً مشروعاً ومفتوحاً. وليس من الضروري أن يكون هذا الفاعل هو نفسه في جميع الظروف والأزمان (على سبيل المثال أن تكون البروليتاريا هي هذا الفاعل). وليس من الضروري، أيضاً، أن يتجاهل المشروع التحرري احتياجات المرحلة ليكتفي بإعلان الأهداف النهائية كما قيل خلال حركة ٦٨ «نريد الكل فوراً!». فالظروف تفرض دائماً استراتيجيات مرحلية. وليس من الضروري أن نستنتج من فشل التجربة السوفيتية أن الاشتراكية مشروع مستحيل التحقيق. فهناك تحليلات علمية لفشل المشروع

السوفيتي، لم تقلل من شأنه، دون أن تكثفي بالقول الجزافي بأن هذا الفضل يمثل تحجلاً للاعقلانية فكرة التحرر، ولا غير.

فالتحليلات العلمية تربط تاريخ التجربة السوفيتية بواقع التحديات الملموسة التي تعرض لها المجتمع السوفيتي والناجمة بدورها عن تطوير الرأسمالية العالمية. وفي هذا الإطار يرى البعض - وأنا منهم - أن فشل التجربة السوفيتية لا يعني فشل المشروع الاشتراكي بشكل عام، بل فشل مشروع رأسمالي الطابع من نوع خاص، هذا المشروع الذي أسميته «رأسمالية دون رأسماليين». والذي نتج عن ظروف تاريخية خاصة بالتجربة المعنية، أي عما ترتب على النمو غير المتكافئ للرأسمالية العالمية.

أدعو إلى مزيد من النقاش حول المقولة التي مفادها أن الإنسان يصنع تاريخه. فهذه المقولة تلغي الطمأنينة لتحل محلها القلق والتعرض للخطر. فلا حرية دون تعرض للخطر. ولذلك فقد أنتجت الحداثة الأفضل والأسوأ. وفلسفة التنوير حققت، فعلاً، دولة الحقوق من جانب، كما أتاحت فرصة لكتابات «ساد» وفلسفة نيتشه من الجانب الآخر. وبالرغم من أن كتابات هذين المفكرين تقبل تأويلات متنوعة، إلا أنها تثير، أيضاً، تأويلاً مفاده أنها تقرظ العنف. وقد وظف هؤلاء الذين يدافعون عن مبدأ «سلطة الأخلاق» تلك التناقضات الناجمة عن ممارسة الحرية من أجل نبذ مفهوم الحرية بالتحديد، وذلك بالرغم من أن العنف ليس ناتجاً خاصاً للعالم الحديث، بل لعله ظاهرة قديمة قدم الإنسانية؛ فهو ظاهرة عبر تاريخية، تواجدت قبل العصور الحديثة. إلا أن أنصار «سلطة الأخلاق» يتجاهلون هذه الحقيقة.

ثم بذلت تيارات فكرية حديثة مجهوداً حقيقياً للتعلم في فهم ظاهرة العنف وكشف آلياتها، ومنها السريالية والفردية والحركات النسائية الحديثة. ولكن يبدو أن فكر ما بعد الحداثة يتجاهل هذا التراث الكلية.

ويشهد التاريخ الحقيقي أن ظواهر الإفراط في استخدام الحريات (ومنها حرية الجنس) تقل فجأة عن الأضرار التي تعاني منها المجتمعات القمعية. ألا يعلم القارئ مدى همجية العديد من الممارسات المنتشرة في الجزيرة العربية، والتي تفوق كل ما يكتب عن هذا «الغرب» المكروه والموصوف المصاب بالإنحطاط الأخلاقي؟ لعل شفافية المجتمع الغربي الديمقراطي تتيح فرصة لهذا الحديث السهل عن «عبوه» بينما نظم القمع تستطيع أن تخفي أضرارها الفاحشة. ألا يعلم القارئ أن المنطقة المذكورة تستورد نصف الإنتاج العالمي من البورنوغرافيا؟

لا بد، أيضاً، من التمييز بين أهداف مشروعات التحرر وبين النظريات التي ترمي إلى تفسير المجتمعات التي تعطي مصداقية للأولى. فالنظريات التفسيرية تبدو مقنعة في المراحل المشجعة التي تتسم بإنجازات تحررية ملموسة واضحة، بينما تصبح عاجزة في مراحل أزمة المشروعات التحررية.

هكذا شهدنا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية - وقيل انفجار الأزمة المعاصرة - نظريات تفسيرية عديدة كسبت تأييداً واسعاً لدى الجمهور، مثل الوظيفية والبنوية والماركسية التاريخية السوفيتية. علماً بأن وضع هذه النظريات الأيديولوجية قد اختلف من مدرسة إلى أخرى. فالتيارات الفكرية التي دارت في فلك الأيديولوجيات البورجوازية قد وضعت لنفسها هدفاً وحيداً ألا وهو تفسير المجتمع دون التأثير عليه من أجل تطوره. هنا كان وضع الوظيفية والبنوية التي شاركت التيارات الأخرى للفكر البورجوازي في هذه السمة، ومنها مذاهب ما بعد الحداثة. فهي نظريات تنطلق من قبول جوهر الرأسمالية التي تبدو لها لائق، بل نظاماً يمثل «نهاية التاريخ»، ولا يمكن تجاوزه أبداً. وليس ذلك، بالطبع، هو وضع الماركسية التي ترمي إلى تطوير المجتمع إلى جانب تفسير آلياته، علماً بأن هذا الطموح الذي يميزها عن

التيارات الأخرى لا يمثل ضماناً يعصم من الخطأ، سواء أكان في مجال تفسير آليات المجتمع، أم في مجال رسم استراتيجيات للعمل من أجل تغييره. والماركسية قابلة للنقد وينبغي اختبارها على ضوء تحديات العالم الحقيقي، شأنها في ذلك شأن جميع المذاهب الاجتماعية. وفي هذا السياق يجب إعادة تقييم الماركسية تاريخياً، وتوضيح الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأتها. وهكذا تجد الماركسية السوفيتية مكانها الموضوعي إلى جانب التيارات الأخرى في تاريخ الفكر الاجتماعي المعاصر. ارتدت الحداثة ثياباً متنوعة وأشكالاً متعددة، متتالية ومتفاوتة، متكاملة ومتعارضة. لذلك لا أرى ميزة في استخدام تلك المقاطع التي توضع قبل كلمة «الحداثة» مثل «Neo» (أي جديد) أو «Post» (أي ما بعد).

فليس هذا الأسلوب هو الأمثل من أجل تحديد اللحظات التاريخية وأوجه الظاهرة وتحليلات التعبير عنها. بل أعتقد أنه أسلوب متكامل يخفي، في معظم الأحيان، النقص في التحليل أو الغشيل في توضيح الأسباب التي أدت، هنا، إلى انتشار شكل ما من الحداثة، وهناك إلى التساؤل في شأنها. لذلك أؤثر منهجاً آخر يقوم على طرح تاريخي نقدي واختبار الفكر الاجتماعي المعني على ضوء ما نستنتجه من الطرح، أي بمعنى آخر منهجاً يرمي إلى كشف العلاقة القائمة بين تحليلات الحداثة من جانب وطابع تحديات العالم الواقعي وانعكاساتها في الوعي الاجتماعي من الجانب الآخر.

أعتقد أن النظر في تسلسل الأفكار التي سادت على المسرح الأمريكي يلقي ضوءاً إضافياً على تطور الحداثة، (وقد اقترنت هذه السيادة من نط «الموضة» التي تفرض نفسها عليك شئت أم أبيت!) وذلك بسبب أسبقية هذا المجتمع على غيره خلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كتب العالم الاجتماعي الأمريكي رايت عام ١٩٥٩ بالعرف: «نحن ندخل الآن في مرحلة ما بعد الحداثة»، ثم طرح تفسيراً لهذا الإعلان الغريب في وقته. فقدم أسباباً هي تلك المقولات التي سنجدها تعلم مفكري ما بعد الحداثة بعد ربع قرن، مفادها الفشل المزدوج للحداثة التي أنتجت «الجمهرة» والتلاعب بالديمقراطية في الغرب والدوغمائية الدموية الستالينية في الشرق.

كانت صورة الحداثة التي تبلورت في الولايات المتحدة خلال الخمسينيات بصورة بسيطة وصرحة، تلائم الظروف الموضوعية التي خلقت نجاح مشروع التوسع الرأسمالي الإقتصادي. فالحداثة أصبحت ترادف تخفيف الصراعات الاجتماعية، الأمر الذي لازم التوظيف الكامل لقوة العمل، وتعجيل التحضر والتعليم، الذي أدى إلى تعميم التعليم الثانوي والجامعي، وتوسيع قاعدة الفئات الوسطى المترتب على هذا النمط من النمو الإقتصادي، الذي أوصل إلى غط جديد من «المواطن - المستهلك» يمثل النموذج المقبول اجتماعياً قبولاً واسعاً. صحيح أننا قد سمعنا هنا وهناك أصواتاً انتقدت الأوضاع من موقع يساري لم ير خيراً في ظاهرة الجمهرة، (وهذا كان موقف رايت نفسه) أو من موقع سلفية يمينية تقليدية اشتكت من «تدخلات الدولة البيروقراطية في شؤون المجتمع المدني». باسم الحرية الفردية. دون أن تدرك أن هذه التدخلات قد مثلت الوسيلة الفعالة التي ضمنت إنجاز التوسع الإقتصادي نفسه. لقد حقق هذا النمط من الحداثة انتصارات كبرى فتم تصديره من أمريكا حتى غزا أوروبا، ثم تغفل في الإنحاد السوفيتي بعد وفاة ستالين، حيث شارك في تآكل القيم الاشتراكية. وهو أيضاً النمط الذي ألهم مشروعات التحديث في العالم الثالث.

بيد أن إنجازات التوسع الرأسمالي من جانب، وما لازمه من أضرار «الجمهرة»، إلى جانب استمرار الحروب الكولونيالية خاصة حرب فيتنام من الجانب الآخر، قد أدى إلى انتفاضة الشباب خلال الستينات،

تلك الانتفاضة التي بلغت ذروتها في حركة عام ١٩٦٨. اعتمدت حركة ٦٨، بالأساس، على دعوة عامة إلى تحرير قوى الحرية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية. كما أنها هاجمت، بعنف، نظريات وممارسات الجمهرة فاضحة محتواها الرجعي. واعتقد أن هذه الحركة مثلت فعلاً جهود المطالب التقدمية وروح المعاداة للرأسمالية، وطنياً وعالمياً. بيد أن حركة ٦٨ لم تطرح بديلاً كلياً متماسكاً يستطيع أن يكسب مصداقية، فتيح تعبئة القوى الشعبية على أساسها. اعتقد أن هذا الفشل رجع، بالأساس، إلى أن النمط السوفيتي الدوغمائي كان لا يزال في ذلك الزمن يتمتع بدرجة من المصداقية، فلم يكن قد وصل بعد إلى حدوده التاريخية التي ظهرت متأخرة. صحيح أن الماوية كانت قد ظهرت منذ أوائل الستينات، وأنها دخلت في مرحلة ذروتها خلال الثورة الثقافية انطلاقاً من عام ١٩٦٦، وأن نقدها الحازم للسوفيتية كان له صدى عظيم في الشباب - أوروبياً وعالمياً. إلا أن هذا النقد هو الآخر لم ينتج بديلاً واقعياً بالدرجة المطلوبة، فظل أسير نواقص ماركسية الأممية الثالثة التي تكونت الماركسية الصينية في إطارها، كما ظل أسير نواقص تخلف المجتمع الصيني نفسه.

أنتجت هذه التطورات طروفاً ملاتمة لظهور البديل المزيف الذي تمثله مذاهب ما بعد الحداثة، فأتاح لها فرصة احتلال مقدمة المسرح. فالفشل المزدوج للتوسع الرأسمالي - أي الجمهرة المنقودة - من جانب، ولنقد هذا الأخير نظرياً وعملياً - بسبب وزن التجربة السوفيتية - من الجانب الآخر، أضفى بالفعل مصداقية على نظريات تركز على «النسبية». أقصد هنا تلك النظريات التي ادعت أن أقصى ما يمكن أن تحققه الحركة الشعبية الديمقراطية والتقدمية، إنما هو إنحياز تغيرات محدودة ونسبية في إطار المشروعات ذات المغزى الإصلاحي الجزئي فقط.

هكذا أخذت مذاهب ما بعد الحداثة تنتشر انطلاقاً من أوائل السبعينات، خاصة في المجتمعات الأوروبية. وبالطبع اتخذت هذه المذاهب أشكالاً متنوعة. إذ ركزت المدارس المكونة لها على أوجه مختلفة للمعضلة، سواء أكان في مجالات التحليل النظري أو في مجالات العمل الاجتماعي والسياسي. ولكن قاسماً مشتركاً يجمع بين هذه المذاهب المتباينة ظاهرياً ألا وهو أنها تقاربت بالتدرج من أيديولوجيا الليبرالية الجديدة حتى رضيت بجوهر أطروحاتها، أي سيادة السوق في إدارة الاقتصاد. وسوف أعود فيما بعد إلى هذه السمة الدالة في رأيي على جوهر طابع مذاهب ما بعد الحداثة وعلاقاتها الوثيقة بمشروع الليبرالية المعولة السائد في المرحلة الراهنة.

لقد اقترن التطور نحو الدمج بين خطاب ما بعد الحداثة وأيديولوجيا الليبرالية المعولة مع تطور آخر تم على أرضية واقع النظام الرأسمالي نفسه. فانتقل النظام الرأسمالي من مرحلة الإزدهار الذي ساد خلال العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية إلى مرحلة أزمته الراهنة. فتآكل، بالتدرج، فط دولة الرفاهية في الغرب (كما تأكل أيضاً النمط السوفيتي في الشرق وغط الدولة الوطنية والتحديث في العالم الثالث). وعندما انهارت دولة الرفاهية في الغرب وظهرت مرة أخرى ظواهر التفاوت المتزايد في توزيع الدخل وانتشار البطالة والتهميش الاجتماعي والفقر، انهارت معها أوهام الحداثة في شكلها السابق. فأخذت قيم الرأسمالية البسيطة - أي بالأساس حرية التعاقد والمبادرات في مجال عملية السوق - تفرض نفسها على حساب تلك القيم الأخرى مثل العدالة الاجتماعية والمساواة التي كانت قد أضفت المحتوى التقدمي على مشروع الرفاهية.

وما أن مشروع الليبرالية المعولة لا يعدو أن يكون مشروعاً طوبايياً ضعيفاً - وبالتالي غير قابل لأن يدوم - فإن مذاهب ما بعد الحداثة المرتبطة به لا بد هي الأخرى أن تهجر المسرح عاجلاً أو آجلاً. هذا رأيي

على الأقل.

وبلاحظ هنا أن التطور المذكور أعلاه قد أدى فعلاً في الولايات المتحدة إلى دمج خطاب ما بعد الحداثة مع خطاب الليبرالية الجديدة، دمجاً كاملاً. وتجلى هذا التطور في التغيير في التسمية والانتقال من الاسم القديم (ما بعد الحداثة - Post Modernism)، إلى عنوان جديد هو «الحداثة الجديدة» (Neo Modernism)، مشيراً بذلك إلى التطور المذكور. ولكن مثل هذا الدمج لم يشر الإهتمام بعد في الأوساط الأوروبية المعنية بالموضوع.

لا شك أن مناخ المرحلة هو مناخ انفتاح على الأفكار الجديدة والتسامح مع التعددية الفكرية والمذهبية. وهذه هي سمات إيجابية في رأيي. كما أن الحساسية النسبية والرغبة في مواجهة النظريات الكلية الكبرى انتجت ظروفاً ملائمة للخوض في مجالات بحث جديدة مجهولة، أو لم تدرس كفاية، الأمر الذي أدى بدوره إلى اختراع مناهج جديدة وأحياناً طرح فرضيات ذات طابع ظلي صحي. ويمثل كل ذلك إنجازات إيجابية حقيقية لا بد أن تُعزى إلى مناخ «ما بعد الحداثة». على أن الجانب السلبي لهذا التطور هو أيضاً موجود في الساحة، فالخوف من إعادة ارتكاب «أخطاء الماضي»، الناجمة عن سيادة الخطابات الكبرى المذكورة سابقاً، لا يشجع البحث عن نظريات متماسكة تربط الجزئيات مع بعضها. فالبحت يظل مشتتاً بين مجالات لا تهتم ببناء جسر تربطها. هذا بالإضافة إلى خجل النقد الموجه لمقولات الإقتصاد السياسي المهيمن. وباختصار أعتقد أن سمات المرحلة هي، إذن: تشتت الأطروحات، وغياب الإهتمام بالتماسك العام، وخجل الفكر في مواجهة المؤسسات التي تحكم المجتمع على أرضيات العمل والقرار ذي الشأن. هذه هي السمات التي نجد دائماً سائدة في مراحل الأزمات الكبرى، وفي مناخ الإضطراب والريبة الذي يلازمها، علماً أيضاً بأن هذا المناخ يشجع بدوره احتمال انزلاقات رجعية خطيرة. وهذا هو ما يحدث حالياً، بالفعل.

لن أحاول في الصفحات القليلة التالية أن أرسم صورة موسوعية للفكر الاجتماعي المعاصر. فسوف أكتفي بإعطاء بعض الأمثلة المختارة من بين تلك النظريات التي فازت بسمعة واسعة. وأبدأ بالمدارس التي تناولت «نقد اللغة» (Foucault). و«تفكيك الخطاب» (Derrida). لا ريب أن هذه البحوث فتحت، بالفعل، أبواباً على قارات مجهولة، وأنها طرحت أسئلة جديدة، كما أنها حققت إنجازات لم تنضج بعد. على أنني أشارك، أيضاً، أهم نقاط الإنتقاد التي وجهت لهذه البناءات الجديدة. على سبيل المثال أرى أن فوكو اكتفى بالقول إن اللغة أداة قمع تستخدمها السلطة لفرض وجهة نظرها، وأوضح صحة فرضيته بأمثلة مقنعة تماماً. ولكن فوكو لم يتساءل بعد عن ماهية مصادر هذه السلطة ولم يذكر ما هي المصالح التي تفضلها. كذلك فإنه من خلال استخدام منهج يكشف اتصال مقولات تبدو بعيدة عن بعضها البعض ظاهرياً، فيوضح وظيفتها الإحتمالية غير الظاهرة، أي الباطنية. ولكن دريداً يفعل ذلك دون أن يضع الخطابات والمقولات المختارة في سياقها الحقيقي. وأشار هنا رأي بورديو الذي ذهب إلى القول بأن «هذا الأسلوب لا يعدو أن يكون أسلوباً جنرياً في الظاهر فقط، ولكنه عاجز فعلياً عن نقد المجتمع والمؤسسات المكونة له». أعتقد أن هذا النقض في منهج «تفكيك الخطاب» ينبع من الخوف من «تسلط المفاهيم» والابتعاد عن خطر «المفهمة». هكذا نرى أن هذه النظرية تنتمي، فعلاً، إلى مناخ المرحلة القائم على عدم الثقة بالفكر النقدي وتراث الفلسفة منذ التنوير. وتنازلها عن البحث عن الجوهر الذي يكمن وراء الظاهر يقف دليلاً على هذا الانتماء. ففكر لم يخرج بعد عن حدود سيادة «النسبية».

أود أن ألاحظ هنا أن عدداً من التيارات الفكرية السابقة قد خطت خطوات واسعة في المجالات التي

أعادت اكتشافها مدارس نقد اللغة وتفكيك الخطاب. وفي ذهني هنا، بالأخص، السريالية في عشرينات وثلاثينات هذا القرن، التي لم تكف بتفكيك معانيها لتوضيح بعض وظائفها الكامنة، بل طبقت أيضاً هذا المنهج في مجال الفن، وفن التصوير خاصة. ولكن القدرة الثورية المحتملة التي حملتها السريالية قد قُسمت للأسف، ولم تذكر مدارس ما بعد الحداثة ما تدين به لهذا التراث.

أعترف أن سيادة النسبية انطلاقاً من حركة ٦٨ قد ساهمت فعلاً في خلق جو مناسب للحجاز بعض التقدم في مجالات متخصصة مختلفة. أذكر هنا البحوث التي تمت في إطار إقتصاد الإختراع و«اقتصاد المنظمات» و«اقتصاد التعاقدات» وهي مجالات تكميلية مفيدة للاقتصاد السياسي العام. إلا أن النتائج التي توصلت إليها هذه البحوث تبدو لي متواضعة - إلى الآن على الأقل. فلم يتم بعد ربط أطروحاتها الجزئية بجسم الإقتصاد السياسي للرأسمالية المعاصرة، على خلاف ما حققه «اقتصاد التضبيب» في مرحلة سابقة. فاققتصاد التضبيب ألقى ضوءاً على آليات التوسع الرأسمالي في زمنه، بينما اقتصاد التعاقدات لم يقدم حتى الآن تفسيراً مقنعاً لما استجد من آليات التراكم. وفي مجال علم النفس الجماعي - وهو فرع هام من العلوم التي نحن في حاجة إليها من أجل فهم مجتمعنا الحديث القائم على الجمهرة وسيادة الاعلام - لا أرى أن الإنجازات قد ألفت ضوءاً جديداً على هذه الإشكالية القديمة. فهناك مثلاً بحوث عديدة تدور حول ظاهرة المضاربة المالية وآلياتها أضافت شيئاً إلى معرفتنا لظواهر السلوك الجماعي في هذا المجال، ولكنها لم تطرح السؤال الرئيسي، ألا وهو: لماذا تحتل المضاربة تلك المكانة الاستراتيجية في رأسمالية مرحلتنا؟ كذلك في مجال دراسات «التاريخ الميداني» (أي تاريخ الظواهر التي تخص الحياة اليومية) تبقى التساؤلات الرئيسية غائبة عن اهتمام الباحثين، على ما يبدو لي. فليس الاهتمام بهذا الجانب من المعرفة الاجتماعية شيئاً جديداً، بل مرة. على أن الأفضلية التي يعطيها لصالحها كثير من علماء التاريخ المعاصرين - والتي تكاد تكون «موضة» - تنبع مما يبدو لي من حكم سابق ناتج عن سيادة النسبية من جانب وعن «النزعة الثقافية» الصاعدة من الجانب الآخر.

على أن الإنجازات الجزئية المذكورة لا تقتل الكل. ولن تكون الصورة كاملة دون الإشارة إلى انحرافات وانزلاقات الفكر الاجتماعي، وهي تطورات خطيرة لازمت المنهج والمبادئ التي انطلق منها هذا الفكر المعاصر. أذكر هنا على سبيل المثال النزعة إلى التشبيه بين المجتمع والجسم العضوي الحي، أي الميل إلى البحث عما يحدد السلوك في المجتمع في ميدان بيولوجيا الإنسان. ليست هذه النزعة جديدة في واقع الأمر، فهي نزعة ظهرت لمجليات لها في كل مراحل تطور علم الاجتماع. فلنذكر هنا فقط الداروينية الاجتماعية التي انتشرت في القرن التاسع عشر، أو أطروحة العالم الإيطالي لومبروزو الذي بذل مجهوداً لكشف «السمات البيولوجية التي يتسم بها المجرم بالولادة».

أذكر أيضاً انزلاقاً متنوعاً آخر تماماً، وهو المبالغة في استخدام الأدوات الرياضية في علم الاجتماع. وفي ذهني هنا، بالأخص، انتشار الحديث حول «رياضيات الفوضى». فهذه النظريات تخص مجال تحكم المتابعات الرياضية غير المستديرة باستحالة توقع شكل. وسوف أعود إلى هذا الموضوع الهام فيما بعد. وبشكل عام لا يعد استخدام الرياضيات في علم الاقتصاد إبداعاً حديثاً إذ ترجع نشأة هذا المنهج إلى أعمال والراس في القرن التاسع عشر، إلا أن لا والراس ولا الاقتصاديين الرياضيين الذين تلوهم إلى اليوم، استطاعوا أن يثبتوا أطروحاتهم الرئيسية، ألا وهي أولاً: أن آليات السوق تحقق «التضبيب» من تلقا نفسها دون أن تتدخل قوى خارجية عن منطقها، وثانياً: أن هذا التضبيب المزعم يحقق الأمثل اجتماعياً. لقد قامت هذه المجهودات، ولا تزال، على فرضيات لا علاقة لها بواقع المجتمع القائم بالفعل

(ومنها بالأساس فرضية أن المجتمع لا يعدو كونه تجمع أفراد) وبالتالي كان يمكن من أول وهلة توقع عجزها عن إثبات أطروحاتها. ولكن ذلك لم يمنع استمرار السير في هذا المأزق، وإخفاء فقر المنهج من خلال اللجوء إلى مزيد من التعقيد في الشكيلة الرياضية. وقد أوضح عالم الرياضة الإيطالي جيورجو إسرائيل أن ما يتخفى وراء هذه التمرينات المدرسية إنما هو تجهل للأحكام السابقة المهيمنة إيديولوجياً. وبالرغم من أن هذا المنهج لم يأت بأي ثمار مفيدة أو غير مفيدة تذكر، إلا أن الاقتصاديين המתمين إلى هذه المدرسة، هم الذين يحصلون جوائز نوبل عاماً بعد عام!

أعتقد أن الإنزلاق الأكثر خطورة هو الإنزلاق «الثقافي». أقصد بالثقافية تلك النظرة التي تذهب إلى أن الثقافة عنصر قائم على خصوصيات خاصة بكل «حضارة» وأنها خصوصيات ثابتة عبر التاريخ. ومن هذا المنظور تصبح الثقافات عقائد دينية مجمدة لا تخضع للتطور ولا تتكيف مع التغيير التاريخي. أعتقد أن الأفكار الثقافية كانت من بين تلك النتائج المؤلمة التي ترتبت على عجز حركة ٦٨ عن طرح بديل حقيقي للرأسمالية السائدة. فقد ألهم سخاء حركة ٦٨ فكرة «احترام الخصوصية»، وبالتالي أعلنت «مساواة جميع الثقافات من حيث قيمتها الأخلاقية التاريخية». أعتقد أن هذه الفكرة الكريمة لا معنى لها، بالرغم من أنها نابعة عن رفض المركزية الأوروبية السائدة، وهو رفض صحي. فالفكرة المذكورة هنا، ليست على قدر التحدي التاريخي الحقيقي، فهي بمثابة إجابة مغلوطة على تساؤل مشروع وسليم. وكان المفكر المكسيكي ألتش قد بنى سمعته على استغلال هذه الفكرة الكريمة والفارغة في آن. بيد أن الثقافية تظل - بسبب طابعها المتناقض تماماً مع عبر التاريخية أي طابعها الأخلاقي غير العلمي - عقبة في سبيل تطور إجابة ديمقراطية ذات مضمون إجتماعي تقدمي في مواجهة التحديات الحقيقية التي تتعرض لها المجتمعات الحديثة.

أقول، إذن، إن جميع النواقص والإنزلاقات المذكورة هنا تدفع الفكر الإجتماعي في اتجاه واحد، ألا وهو التكيف مع مقتضيات سيادة الاقتصاد السياسي الليبرالي الخاص بمرحلتنا. ففي مقابل الإذعان لقوانين السوق والمساهمة في هجوم الفوضوية اليمينية المعادية للدولة من حيث المبدأ، تغذي مذاهب ما بعد الحداثة وهما وتعد باحتمال التوصل إلى مجتمع قائم على الوفاق العام ومتحرر من الصراع الأيديولوجي. فليس من الغريب أن عدداً من مفكري ما بعد الحداثة قد أعلنوا «نهاية الأيديولوجيات»، بل أحياناً «نهاية التاريخ»! أعتقد أن هذه الأطروحات الساذجة لا تقنع عدا من كان مقتنعاً من البداية. وأشار هنا حكم الفيلسوف اليوناني كستور يارديس الذي يرى في مثل هذه الأفكار «تصاعد الثقافة». فهي تبدو لي وسائل أيديولوجية رخيصة وظيفتها خدمة إدارة الأزمة، لا غير. فهذه الأفكار لا تطرح لنسبها تساؤلات حول الرأسمالية، لكنها تقبل وجودها بصفتها أمراً واقعاً دون فتح النقاش حول حاضرها ومستقبلها. فالرأسمالية هنا معفاة بما هو واجب مفروض على كل فط مجتمعي مهما كان، ألا وهو أن يتمتع بمشروعية.

لذلك فإن التمسك بهذا الموقف النظري لا يتحمل الاختبار على أرضية الواقع الإجتماعي. لذلك نواجه هذه الإزدواجية الغريبة ظاهرياً، ألا وهي تعايش قبول مقتضيات تحكم السوق من جانب ورفض مشروعية النظام القائم عليها من الجانب الآخر، علماً بأن الرفض يظل - في هذه الظروف - لفظياً وقائماً على أوهام تغذي التفرقة على الجماعات الإثنية والدينية وغيرها - كتعويض للعجز على أرضية الواقع والعمل - وكذلك على انتشار اللاعقلانية المثلة في ظاهرة «الطوائف»، وتصاعد العنف العاجز بأشكاله الفردية (الجرمة) والجماعية المتعصبة.

وتحاول الأيديولوجيات السائدة أن تبرئ ذمتها بالقول إن هذه «الانحرافات» ليست إلا ظواهر «تلوث» مؤقتة يفترض أنها ستتلاشى بقدر ما يترسخ نمط الليبرالية. فيقال - على سبيل المثال - إن الشوفينيات في شرق أوروبا ناتجة «مؤقت للصعوبات (المؤقتة هي الأخرى) التي تصطدم بها مجتمعات هذه المنطقة في انتقالها نحو الرفاهية الليبرالية» (وهي لا تأتي في ظل سيادة نظام لا بد أن يكون همجياً في الظروف الموضوعية المحاطة إقليمياً وعالمياً). ولا شك أن مثل هذه الادعاءات السطحية لا تتجاهل منذ البدء مبادئ التحليل العلمي فقط، بل ولا تعمل حساباً للواقع القائم بالفعل. إذ أن القومية الحازمة في آسيا الشرقية مثلاً تلازم تعجيل النمو الرأسمالي وليست ناتجة «أزمته».

ثمة أمثلة عديدة عن التناقضات التي يفرضها غياب الموافقة بين القول النظري والأيديولوجي من جانب، وتطور الأمور على أرضية الواقع الاجتماعي من الجانب الآخر. وتكاد هذه التناقضات لا تخص فالدوائر الموطنة من طرف أيديولوجيا ما بعد الحداثة لتبرئة نفسها من المسؤولية تصل في بعض الأحيان إلى حدود الضحك. على سبيل المثال يقول ليونارد في محاولته تبرير مشروعية وفعالية التوقع على الجماعات «الأصلية» «إن الناس يجدون في هذا التوقع وسيلة لحماية أنفسهم من استبداد فكرة التحرر»! هنا حل التلاعب بالكلمات محل المنهج العلمي. بيد أن ما يكمن وراء هذا التلاعب إنما هو محاولة فصل مفهوم العقلانية عن مفهوم التحرر، الأمر الذي يفتح الباب أمام الرجعية المعادية أصلاً لفكرة التحرر والتقدم.

أعتقد أن هذه التطورات تعرض النظرية الاجتماعية لخطر قاتل، إذ أنها تعادي أصلاً فكرة إعادة بناء هيكل نظري متماسك، وهو تعريف المنهج العلمي. لا أدعو أنا هنا إلى التمسك بالنظريات التي تكونت فانتشرت في الأزمنة الماضية. فلا ريب أن التطور قد تخطى فعلاً كثيراً من فرضياتها. على سبيل المثال يمكن أن يقتنع أحد اليوم بفكرة فلسفة التنوير أن التعليم في حد ذاته من شأنه أن يحقق فوراً مجتمعاً عقلانياً تسود فيه العدالة والسعادة؟ اليوم، سنبول لنا هذه الفكرة ساذجة. ولكن هل يستنتج من ذلك أن الحقيقة الموضوعية لا وجود لها وأن العدول عن البحث عنها، بالتالي، مطلوب؟ يمكن أن نعتبر - بناءً على مبدأ النسبية - أن جميع النظريات هي بنايات فكرية بعته لا علاقة لها بالواقع الموضوعي، وأنها، بالتالي، «متساوية» من حيث المبدأ؟ أي - كما قيل - هل من الممكن أن نعتبر أن نظرية الكونتا في علم الفيزياء الحديث وقصص الخلق التي تتواجد في تراث جميع الشعوب هي «حقائق موضوعية على قدم المساواة» لأن فئات معينة من الناس يؤمنون أو آمنوا بها؟

أعتقد أن محاولة التخلص من القلق العلمي غير مرغوب فيها، بل هي عملية فاشلة لا محالة في نهاية المطاف. وأعتقد، إذن، أن محاولة فهم التاريخ وتفسيره تتطلب دائماً ربط الأجزاء في كل متماسك، وبالتالي اكتشاف المنطق الذي يحكم الكل. قطعاً تظل هذه العملية معقدة ومعرضة للخطأ، وغير معصومة عنه.

أعود، إذن، إلى المقولة التي انطلقت منها، والتي مفادها أن وضع الفكر الاجتماعي يختلف تماماً عما هو عليه في مجال علوم الطبيعة. ففي مجال الفكر الاجتماعي ينبغي وضع السلوك العلمي في تناول الدراسة في خدمة أهداف اجتماعية صريحة بوعي، وأن يكون المشروع المجتمعي الطروح وأقبعياً، علماً بأن المعرفة العلمية - بالرغم من نسبيتها وطابعها القابل للمراجعة والتطوير - تظل المرجعية الأخيرة لاختيار معايير الواقعية المطلوبة. كما يجب أن يكون المضمون القيمي للمشروع صريحاً - فليس البديل - وهو الداروينية الاجتماعية - غير مقبول أخلاقياً فقط، بل هو أيضاً دون أساس علمي.

وفي هذا السياق يجب أن نرتضي التعرض لخطر الخطأ المحايث لمفهوم الحرية وممارستها، الأمر الذي يتطلب بدوره تجنب الفلسفات الغائية التي تجعل التاريخ مسيرة مرسومة مسبقاً لا محالة، فتخلط بين المحتمل والممكن واليقين. فليس هناك أي أساس علمي لمثل هذه الفلسفات، بالرغم من طابعها المسكن للروح، الذي يجعلها جذابة.

استنتج من ذلك أن نقد التجليات التاريخية الكبرى لمشروعات التحرر مطلوب في كل لحظة؛ ولا أستثني من هذه العملية خطاب التنوير وخطابات الماركسية - بما فيها طبعاً أشكالها المبتدلة. وأعتقد أن التاريخ قد أثبت أن ما نسميه «قوانين المجتمع» لا تخضع «لسببية فائضة». أقصد هنا أن الأسباب العديدة التي تعمل في المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية - مجال الاقتصاد ومجال السياسة ومجال الثقافة... الخ.. تكمل بعضها البعض بحيث أن ما هو ضروري اقتصادياً هو أيضاً ضروري سياسياً وثقافياً. فهذه القوانين تتسم بأنها ناتج «سببية ناقصة»، بمعنى أن التناقض المحتمل بين السببية التي تعمل في مجال والسببية التي تعمل في مجال آخر يمكن أن يجد حلولاً عديدة ومتباينة.

ويقوم التمييز بين المحتمل واليقين على مفهوم السببية الناقصة المقترح هنا. لذلك يحفل التاريخ الحقيقي بما يبدو من بعد على أنه «مفاجآت»، بعضها تبشر بالخير والأخرى بالشر. أي يحفل بتلك الحوادث الكبرى التي لم يتوقعها أحد، بالرغم من أنها تجد تفسيراً منطقياً بعد حدوثها. ولكني أود أن ألفت النظر هنا إلى ملاحظة في غاية الأهمية، ألا وهي أن هذا النوع من التطور غير المتوقع الناتج عن السببية الناقصة، وبالتالي عن طابع الخيارات المقررة بين بدائل مختلفة وهي خيارات تفرض نفسها عند تقاطع الطرق (أي في مراحل احتدام الأزمات)، إنما هو تطور يختلف من حيث الكيف عن التطور غير المتوقع، هو الآخر، الذي نجده في رياضيات الفوضى المذكورة أعلاه. لعل شكل التوابع غير المستديمة المعتبرة في هذه الرياضيات، يحكم بالفعل بعض الظواهر الاجتماعية الجزئية (المضاربة في السوق على سبيل المثال) كما يحكم بعض ظواهر الطبيعة (مثل التغيرات الفجائية في الأحوال الجوية)، إلا أنه لا يحكم بالمرّة تطورات المجتمع.

الهف ما بعد الحداثة

سياسات النظرية :

المواقف الأيديولوجية في جدل ما بعد الحداثة

فردريك جيمسون

تقديم :

يعد الناقد والمنظر الأدبي الأمريكي فردريك جيمسون (المولود عام ١٩٣٤) اليوم واحداً من أهم النقاد الماركسيين الذين يكتبون بالإنجليزية. وهو رغم المسحة الماركسية التي تغلب على عمله النقدي منذ بداية الستينات، إلا أنه يمثل، في ما أنجزه من كتب ودراسات متنوعة الاهتمامات، تيارات متعددة في النظرية الأدبية المعاصرة. كتابه الأول، الذي نشره عام ١٩٦١، وكان في الوقت نفسه أطروحته التي تقدم بها إلى جامعة ييل لنيل الدكتوراة، يتضمن تحليلاً لعمل جان بول سارتر «سارتر: أصول الأسلوب»، وقد تأثر فيه بأستاذه الناقد الألماني الشهير أريك أورباخ وبالأصوليين الذين تأثروا خطأً الأسلوب الألماني ليوشيتزر. أما كتابه الثاني «الماركسية والشكل» (١٩٧٠) فهو الكتاب الذي لفت إليه الأنظار كواحد من النقاد المنتمين إلى اليسار الجديد، فقد قدم فيه التقليد الجدلي الماركسي الجديد إلى قراء الإنجليزية. كتابه الثالث «سجن اللغة» (١٩٧١) يدرج عمله ضمن تيار الماركسية الهيكلية التي انتشرت في أمريكا، والغرب بعامة، خلال الستينات وأوائل السبعينات، حيث لا يكتفي بالنظرية الماركسية كمصدر من مصادر التحليل، بل يدمج هذه النظرية بعناصر من عمل الشكلانيين الروس والبنويوية الفرنسية، في الوقت الذي يقدم فيه نقداً لهذه التيارات من منظور المادية الجدلية.

خلال السبعينات نشر جيمسون عدداً كبيراً من الكتب والدراسات والمقالات التي تركز على عدد متنوع من المحقول المعرفية والفنون، فكتب عن السينما ورواية الخيال العلمي والفن التشكيلي والأدب الواقعية والحداثة، والسياسات الثقافية الماركسية، والإمبريالية، وأدب العالم الثالث، ومناهج التعليم الماركسية، وحركة التحرر الفلسطينية. وقد جمع هذه الدراسات والمقالات والمشروعات النظرية في كتابه «أيديولوجيات النظرية» (جزءان، ١٩٨٨). وفي العقد نفسه كان جيمسون قد نشر كتابين أساسيين من كتبه: «خرافات البعثي: ويندهام لويس، الأديب الحدائي فاشياً» (١٩٧٩) الذي يدرس فيه الأيديولوجية الفاشية في أعمال كتاب حدائين مثل ويندهام لويس وإزرا باوند. أما الكتاب الثاني فهو «اللاوعي السياسي: السرد بصفته فعلاً رمزياً اجتماعياً» (١٩٨١) وقدم فيه نوعاً من الدراسة التركيبية للبنوية وما بعد البنوية والتحليل النفسي الفرويدي وعدد من المدارس الماركسية الطالعة في الستينات والسبعينات. ويتركز مشروعه في الكتاب السابق على جعل النظرية الأدبية الماركسية تتمثل مواد من التيارات المختلفة في النظرية الأدبية المعاصرة لتتمكن من الكشف عن اللاوعي

السياسي المخبر، في النصوص الثقافية والذي يحتاج، برأي جيمسون، إلى سلسلة من التأويلات المعقدة للكشف عنه.

في السنوات الأخيرة بدأ جيمسون يركز اهتمامه على دراسة موضوع «ما بعد الحداثة»، إذ نشر عدداً من الدراسات الهامة التي أثارت ردود فعل عديدة، ما بين مؤيد ومناهض لتحليله ظاهرة ما بعد الحداثة. وهناك ثلاث مقالات أساسية لجيمسون تحلل الظاهرة ما بعد الحداثة في الثقافة الغربية. الأولى بعنوان «ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي» وقد نشرها في الكتاب الجماعي الذي حرره هال فوستر بعنوان «ضد علم الجمال» (١٩٨٣). أما الثانية فنشرها في New Left Review بعنوان «ما بعد الحداثة، أو، المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة» (١٩٨٤)، والثالثة هي المقالة التي نترجمها هنا، وقد ظهرت لأول مرة في مجلة New German Critique. وهو يجادل، في هذه المقالات، بأن ما بعد الحداثة هو طور جديد من أطوار الرأسمالية، يفرض تسميته المجتمع ما بعد الصناعي، ويفضل أن يطلق عليه اسم «الرأسمالية المتعددة القوميات».

ف. ص

مشكلة ما بعد الحداثة. أي كيف يتم وصف خصائصها الأساسية، وفيما إذا كانت موجودة في المقام الأول، وإذا ما كان للمفهوم نفسه أي استعمال، أو كان مغزواً محيراً محاطاً بالغموض. جمالية وسياسية في الآن نفسه. ويمكن لنا أن نثبت، على الدوام، أن المواقف المتعددة التي في مقدور المرء أن يتبناها منطقياً، بغض النظر عن التعبيرات التي يمكن أن تصاغ بها هذه المواقف، هي رؤى ذات طبيعة تاريخية مما يجعل تقييمنا للحظة الاجتماعية التي نحيها اليوم موضوعاً للتأكيد على [موقفنا] السياسي أو انكار هذا الموقف بالضرورة. وفي الحقيقة فإن المقدمة المنطقية لهذا الجدل تستدعي فرضية أولية، استراتيجية الطابع، خاصة بنظامنا الاجتماعي: إذ أن إضفاء بعض من الأصول التاريخية على ثقافة ما بعد الحداثة يتضمن، أيضاً، تأكيداً على الاختلاف البنيوي الجذري بين ما يدعى أحياناً بالمجتمع الاستهلاكي واللحظات المبكرة من الرأسمالية التي انبثقت منها هذا المجتمع الاستهلاكي.

إن الإمكانات المنطقية المتعددة ترتبط، بالضرورة، باتخاذ موقف حيال قضية أخرى محفورة في عمق مفهوم «ما بعد الحداثة» نفسه، أقصد تسمين ما ينبغي أن نطلق عليه الآن الحداثة الرفيعة أو الكلاسيكية. وفي الحقيقة فإننا عندما نقوم بعمل جرد أولي للأثار الثقافية المتنوعة التي قد نتفق ظاهرياً على وصفها بأنها ما بعد حداثة، فإن إغراء البحث عن وجود «أوجه شبه» بين هذه الأساليب والمنتجات المتضاربة الخواص - لا في ذاتها بل في موجة حداثة رفيعة عامة معينة، وكذلك رؤية جمالية، تقف فيها هذه الأساليب والمنتجات، بصورة أو أخرى، ضدها - يظل قوياً.

بإمكاننا أن نلاحظ، بقوة، الطبيعة الإشكالية لتنوع ما بعد الحداثة، الذي يبدو في الظاهر عصياً على الاختزال، داخل الفنون المفردة نفسها وكذلك في ما بينها مجتمعة؛ ولعلنا نساو عن صلات القرابة، علاوة على وجود بعض التفاعل بين الذرية نفسها بعامة، التي يمكن تعيينها بين الجمل المتقنة المحكمة والزائفة، في الوقت نفسه، والمحاكاة النحوية التي يستخدمها جون أشبري في عمله وبين شعر الشرثرة والكلام اليومي، الأكثر بساطة، الذي بدأ في السنوات الأولى من الستينات احتجاجاً على الجماليات النقدية الجديدة التي دُعِي على شأن الأسلوب المعقد الذي يستخدم لغة المفارقة الساخرة. إن كليهما يشيران، بلا أي شك ولكن بطريقتين مختلفتين بالتأكيد، إلى عملية تحول الحداثة الرفيعة في الفترة نفسها إلى مؤسسة، وإلى تبدل موقف كلاسيكيات الحداثة من المعارضة إلى الهيمنة، وقدرة هذه

الكلاسيكيات على فتح أبواب الجامعة، ودخول المتاحف، ومعارض الفن وشبكة مؤسسات العرض والترويج؛ وبكلمات أخرى القدرة على تمثيل أنواع الحداثات الرفيعة ضمن «النصوص والنتاجات المعيارية»، ومن ثمّ إضعاف وتهذيب كل ما كان يعده أجدادنا صامداً وفئاضياً وبشعاً ومتنافراً ولا أخلاقياً ومناهضاً للمجتمع.

ويمكن أن نتبين هذا التغير في الخواص ذاته في الفنون البصرية كذلك، في رد الفعل التشبثي ضد آخر مدرسة من مدارس الحداثة الرفيعة في الرسم - التعبيرية التجريدية - ممثلة في عمل آندى وأرهول الذي يطلق عليه اسم البوب آرت، وكذلك في بعض الجماليات الاستثنائية لما يدعى الفن المفهومي Conceptual Art، والواقعية الفوتوغرافية ومدرسة التصوير الجديد أو التعبيرية الجديدة الناذعة الصيت الآن. ويمكن أن نلاحظ هنا الوضع في السينما كذلك، لا في الإنتاج التجريبي والأفلام التجارية فقط بل في الإنتاج السابق كذلك، حيث ولدت «القطيعة» التي أحدثها [جان لوك] غودار مع الحداثة السينمائية الكلاسيكية، ممثلة في عمل «الصانعين» الكبار (هيتشكوك، بيرجمان، فلليني، كوراسوا)، سلسلة من ردود الفعل الأسلوبية ضد عملها نفسه في السبعينات، كما صاحبها تطورات غنية جديدة في أفلام الفيديو التجريبية (وتمثل هذه الأفلام وسطاً جديداً استلهم السينما التجريبية، لكنه ظل متميزاً عنها من حيث الأهمية وبناء العمل).

في الموسيقى كذلك تبدو لحظة ظهور عمل جون كيج التشبثية موعلة في الماضي بالقياس إلى التأليف الموسيقي المتأخر، الذي يهنيح نهجاً كلاسيكياً أو شعبياً في عمل موسيقيين مثل فيل غلاس وتيري رايلي، وكذلك في موسيقى البنك وموجة الروك الجديدة مثل The Clash و The Talking Heads وعصابة الأربعة The Gang of Four، وهي أنماط من الموسيقى متميزة تماماً عن موسيقى الديسكو وموسيقى الروك المبالغة في تألقها. (وعلى كل حال فإن باستطاعتنا في كل من السينما وموسيقى الروك أن نضفي قدراً من المنطق التاريخي من خلال افتراض أن الوسط الأحدث للتقديم يلخص المراحل التطورية أو الانقطاعات الحاصلة بين أطوار الواقعية والحداثة وما بعد الحداثة، وذلك خلال فترة زمنية قصيرة مضغوطة، بحيث يحتل عمل البيتلز و[الرولينغ] ستونز لحظة حداثية رفيعة يجسدها «صانعو» الخمسينات والستينات في فن السينما).

أما في مجال السرد فإن الفهم السائد لتحلل السرد الخطي، ورفض مفهوم التمثيل، والنقطيعة «الثورية» الطابع مع أيديولوجية القصة (القلمية) بعامّة، لا يبدو كافياً لجمع أعمالاً مختلفة مثل أعمال بوروز و [توماس] بينشون، وإشماعيل ريد؛ وأعمال بيكيت، وكذلك الرواية الفرنسية الجديدة والذرية الروائية التي أعقبتها، إضافة إلى «الرواية غير السردية» وما يطلق عليها اسم «السرد الجديد». في هذه الأثناء بدأت جماليات مختلفة ومتميزة عن سابقتها تظهر في كل من الأفلام السينمائية التجارية، وفي الرواية مع البدء في إنتاج ما يسمى الفن النوستالجي (أو الطراز الرجعي في الفن).

لكن من الواضح أن فن العمارة هو مجال الصراع بامتياز في [تيارات] ما بعد الحداثة، بل إنه بالفعل الحقل الاستراتيجي الذي جرى ضمنه الجدل حول مفهوم ما بعد الحداثة ويبحث فيه النتائج المترتبة على استخدام هذا المفهوم. وليس هناك حقل آخر من الحقول أحص فيه الناس بـ «موت الحداثة»، أو أعلنوا بصورة حادة عن ذلك، مثلما أحسوا في فن العمارة؛ ليس هناك حقل آخر أوضحت فيه الحدود النظرية والعملية للنقاش على هيئة برنامج مثلما جرى في هذا الحقل. ومن بين الأعمال الأولى التي يمكن الاقتباس منها ما كتبه روبرت فينتوري في «التعلم من لاس فيغاس» (١٩٧١)، وسلسلة النقاشات

التي أثارها كريستوفر جينكس، والعرض الذي قدمه بيير باولو بورتوغيزي في «ما بعد فن المعمار الحديث». يمكن الإقتباس من هذه الأعمال لكونها تلقي ضوءاً واضحاً على القضايا الأساسية في الهجوم على الحداثة الرفيعة في فن العمارة التي يمثلها الأسلوب العالمي السائد (في عمل كوربوزيه، ورايت، وميز): أعني الإقلاس الذي وصلت إليه المباني ذات الطابع النصبي (المباني التي يقول عنها فينتوري إنها تشبه المنحوتات)، وفشل برنامجها السياسي النموذجي، أو محاولتها إبراز طابعها الطوباوي (أي تحويل الحياة الاجتماعية برمتها من خلال تحويل الفضاء)، والطابع التخويبي لهذه المباني بما في ذلك الطابع الفاشي لشخصية القائد الكاريزمية، وأخيراً تدميرها الفعلي لنسيج المدينة القديم من خلال تكاثر الهياكل العالية ذات الصناديق الزجاجية، التي تعزل نفسها عن سياقها المحيط، محاولة هذا السياق إلى فضاء مدني متفسخ عام لا يسكنه أحد.

بالرغم مما سبق فإن فن العمارة ما بعد الحداثي لا يمتلك طابعاً موحداً، كما أنه لا ينتمي إلى أسلوب مرحلة متناغمة كلياً. إنه يمتد ليشمل سلسلة كاملة من الإماعات إلى الأساليب المعمارية في الماضي، بحيث يكون في مقدورنا أن نميز ضمنه ما بعد حداثة باروكية (كعمل مايكيل غريفز)، وما بعد حداثة تنتسب إلى فن الروكوكو (تشارلز مور أو فينتوري)، وما بعد حداثة كلاسيكية أو كلاسيكية جديدة (روسي ودي بورزيمبارك على التوالي)، ولربما استطعنا أن نميز أيضاً نمطاً متكلفاً ورومانطيقياً، هذا إذا لم نشر إلى ما بعد الحداثة التي تنتسب إلى الحداثة الرفيعة كذلك. إن هذه اللعبة المتواطئة من الإماعات التاريخية وأسلوب المعارضة *pastiche* (التي يطلق عليها في الأدب المكتوب عن فن العمارة اسم «التاريخانية») هي بعمامة مظهر أساسي من مظاهر ما بعد الحداثة.

وهكذا فإن الجدل الدائر حول فن العمارة يدفعنا دعفاً إلى سماع الصدى السياسي لقضايا تبدو في ظاهرها ذات طبيعة جمالية خالصة، ويسمح لنا بالكشف عن هذا الصدى السياسي فيما يبدو أحياناً مشغراً أو محجوباً في النقاشات التي تدور في الفنون الأخرى. إجمالاً فإن بإمكاننا حصر أربعة مواقف خاصة بما بعد الحداثة عبر الاستعانة بالآراء والبيانات التي أدلي بها حديثاً حول الموضوع؛ ومع ذلك فإن هذه الخطاطة الدقيقة المحكمة، أو الخلاصة التركيبية، تواجه صعوبات عديدة لأن كل واحد من هذه الإمكانيات قابل لأن يعبر إما عن رؤية تقدمية أو عن رؤية رجعية سياسياً (ونحن هنا نتكلم من منظور ماركسي أو على الأقل من وجهة نظر يسارية).

يمكننا، على سبيل المثال، أن نرحب بقدوم ما بعد الحداثة انطلاقاً من وجهة نظر معادية للحداثة بالضرورة (١). ويبدو أن بعض المنظرين الأوائل (وأبرزهم إيهاب حسن) كانوا يفعلون هذا عندما تعاملوا مع جماليات ما بعد الحداثة مستخدمين أفكار ما بعد البنيوية ولغتها الاصطلاحية (هجوم جماعة مجلة تيل كيل على الأيديولوجية التي ينطوي عليها مفهوم التمثيل، القول بـ «نهاية الميتافيزيقا الغربية» الذي ينسب إلى هيدجر أو دريدا)؛ هنا يتم الترحيب بما لم يطلق عليه بعد اسم ما بعد الحداثة (انظر النبوة الطوباوية الطابع في نهاية كتاب [ميشيل] فوكو «نظام الأشياء») بوصفه ظهوراً لطريقة جديدة تماماً في التفكير والوجود في العالم. لكن بما أن إيهاب حسن يحتفل، من بين من يحتفل، بعدد ممن يعدون المعالم البارزة في الحداثة الرفيعة (جويس، مالارميه)، فإن هذا الموقف سيكون، بصورة نسبية، من المواقف الأكثر تناسلاً لو لم يكن الغرض منه الاحتفال بتكنولوجيا المعلومات الجديدة الرفيعة المستوى التي تعين حدود القرابة بين هذه التصريحات والأنطروحة السياسية الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعي.

تتم إزالة الإلتباس والغموض عن هذا كله في كتاب توم وولف «من البوهاوس إلى بيتنا المعاصر» From Bauhaus to Our House، وهو من نواحٍ عديدة كتاب غير مميز يتضمن تقريراً عن الجدل الدائر حول فن العمارة، في الوقت الراهن، أنجزه كاتب من جيل الصحافة الجديدة، ويعد عمله من ضمن الأنماط المختلفة لما بعد الحداثة. لكن ما هو لاق، ودال في الوقت نفسه، في هذا الكتاب هو غياب أي احتفال طوباوي بما بعد الحداثة، وما هو لاق أكثر ذلك القدر الكبير من الكراهية العميقة لما هو حداثي، والذي يظهر في البلاغة التهامية الإلزامية التي تغلب على عمل أصحاب الكلمات الجوفاء، التي تزخر بالمبالغات، من [أنصار ما بعد الحداثة]؛ ويمكن القول إن هذه العاطفة ليست جديدة بل إنها من طراز عتيق وغابر في الزمن. إنها، على الأغلب، تُرجع صدى الرعب الذي أصاب الأشخاص الأوائل المنتمين إلى الطبقة الوسطى لدى مشاهدتهم، أول مرة، ظهور ما هو حداثي - في بنايات كوربوزيه البيضاء التي تشبه الكاتدرائيات الأولى التي تنتمي إلى القرن الثاني عشر، وفي الرؤوس الفضائحية التي نحتها بيكاسو بعينين تظهران في جهة واحدة من الوجه، وتشبهان عيني السمكة المفلطحة، وفي «الغموض والإبهام» المدوخين اللذين ظهرا في الطبقات الأولى من «عوليس» أو «الأرض الخراب»؛ وكان هذا الإشمئزاز من الأشخاص الماديين المتعلقين بالتقديم ذوي النزعات المحافظة، من أبناء الطبقة الوسطى المعادين للثقافة الرفيعة، من رجال الأعمال البرجوازيين الصغار أبناء البلدات الصغيرة، قد استيقظ فجأة وعاد إلى الحياة من جديد مزوداً النقد الجديد للحداثة بروح مختلفة تماماً هدفها أن توقظ في القارئ تعاطفاً عتيقاً مع الاندفاعات السياسية الأولية، الطوباوية، المعادية للطبقة الوسطى، لحداثة رفيعة أصبحت دراسة ومنقرضة في الوقت الحاضر. ويقدم نقد وولف الساخر العنيف مثلاً مدوخاً للطريقة التي يمكن من خلالها، ببراعة إعادة تسبب الإنكار المعاصر والنظري لما هو حداثي - الذي تتبع معظم قوته ومفعوله التقدميين من إحساس جديد بما هو مدني، ومن أطلالتنا الراهنة على التدمير الشامل لكل أشكال الحياة الاجتماعية والمدنية القديمة انطلاقاً من نزعة أرثوذكسية حداثية رفيعة. وحشد ذلك كله لخدمة سياسات ثقافية رجعية شديدة الوضوح.

تجد هذه المواقف - المعادية للحداثي، والمؤيدة لما بعد الحداثي - نظائرها الموازية وما يمثل نقبضها البنيوي في مجموعة من التعبيرات المضادة التي تهدف إلى تكذيب ادعاءات ما بعد الحداثة ووصفها عامة بعدم الإحساس بالمسؤولية، وذلك عبر إعادة التأكيد على الإندفاع الأصيل للتقليد الحداثي الرفيع الذي يجري التأكيد على أنه لا يزال حياً وفعالاً. يوضح هيلتون كرامر في البينائن المنشورين في العدد الافتتاحي من مجلته «المعيار الجديد» The New Criterion، وجهات النظر هذه بقوة مقارنة بالمسؤولية الأخلاقية التي تمثلها «روائع» الحداثة الكلاسيكية وآثارها الباقية، بالإحساس بعدم المسؤولية والسطحية التي تتبدى في آثار ما بعد الحداثة، المرتبطة بتيار المبالغة وأصحاب الكلمات الجرفاء ومحاولات «التطرف» التي يعد أسلوب وولف مثلاً شديداً للوضوح عليها.

إن المفارقة الظاهرة الخاصة بهذا الوضع هي أن وولف وكرامر يمتلكان الكثير من وجوه الشبه على الصعيد السياسي؛ ولا بد أن يكون هناك تناقض معين في الطريقة التي يسعى بها كرامر إلى أن يستأصل من «الجديدة الرفيعة» للكلاسيكيات الحديثة موقفها الأساسي المعادي للطبقة المتوسطة والعاطفة السياسية الأولية التي تلهم إنكار الحداثيين العظام لمحرّمات العهد الفكتوري والحياة العائلية، وظاهرة التسليح، والإختناق المتزايد الذي تسببه الرأسمالية التي عملت على نزح القداسة عن الأشياء، من إسبن وصولاً إلى لورنس، ومن فان جوج إلى جاكسون بوللوك. إن محاولة كرامر البارعة لتمثل هذا الموقف

العذائي المزعوم من البرجوازية في عمل الحداثيين العظام، وتحويله إلى نوع من أنواع «المعارضة المشروعة» التي تغذيها «سراً»، عن طريق المؤسسات والمنح، البرجوازية نفسها - رغم أنها تبدو غير مقتنعة بذلك - تكسب قوتها بالتأكيد من تناقضات السياسات الثقافية للحداثة نفسها، التي تعمل في ما تنفيه على التشديد على ما تنكره وتقيم علاقة جمالية معه - وهي عندما لا تفعل، في حالات نادرة في الحقيقة (كما في عمل بريخت)، تحجز بعض الوعي السياسي الذاتي الفعلي - حيث تتوصل إلى إقامة علاقة تكافلية مع رأس المال.

إن من السهل أن نفهم، على كل حال، الخطوة التي يخطوها كرامر هنا عندما تتوضح لنا حدود المشروع السياسي لمجلة «المعيار الجديد»: إن المهمة التي تأخذها المجلة على عاتقها هي بوضوح استئصال مرحلة الستينات وما تبقى من إرثها، وجعل تلك المرحلة تغوص في النسيان، كما فعلت الخمسينات مع الثلاثينات، أو كما فعلت العشرينات مع الثقافة السياسية الغنية لمرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى. إن مجلة «المعيار الجديد» تحدد مسعاها، المستمر والفاعل الآن في كل مكان، بتنظيم ثورة ثقافية محاذة جديدة تمتد حدودها من [تغيير] المفاهيم الجمالية وصولاً إلى الدفاع المطلق عن العائلة والدين. وإنها لمفارقة ظاهرة بالفعل أن يستهجن مشروع ذو طابع سياسي بالضرورة الحضور الكلي للسياسة في الثقافة المعاصرة - وهو داء انتشر على نحو واسع في فترة الستينات، لكن كرامر يعد مسؤولاً عن نشر البلاء الأخلاقي لما بعد الحداثة في المرحلة التي نعيشها.

المشكلة في مثل هذا العمل - وهو عمل لا مفر منه من وجهة النظر المحافظة - أنه لا يلقى قبول سلطة الدولة وتأييدها مهما بلغت قوة بلاغته، وذلك مقارنة بالتأييد الذي لقيته المكارية أو حملة «المار» من قبل. ويبدو أن فشل حرب فيتنام قد جعل الممارسة الصريحة لسلطة القمع، على الأقل في اللحظة الحاضرة، أمراً مستحيلًا^(١٢)، وأضفى على الستينات صفة الإصرار على امتلاك ذاكرة وتجربة جمعتين، وهو ما لم تعرفه تقاليد الثلاثينات وفترة ما قبل الحرب العالمية الأولى. ومن ثم فإن «ثورة» كرامر «الثقافية» ستؤول، على الأغلب، إلى نوع من التوستالجيا العاطفية الضعيفة التي نحن إلى الخمسينات وحقبة أيزنهاور.

لن يكون غريباً، إذن، في ضوء المواقف المتخذة من الحداثة وما بعد الحداثة التي عرضنا لها سابقاً، إنه رغم الأيديولوجية المحافظة الصريحة، التي تغلب على التقييم الثاني للمشهد الثقافي المعاصر، فإن بالإمكان، أيضاً، وأوّل هذا المشهد في جوانبه الأكثر تقديمية بالتأكيد. ونحن مدينون ليورغن هابرماس^(١٣) بسبب هذا الانقلاب الدرامي وإعادة توضيح ما تبقى من التشديد على القيمة المثلى لما هو حديث والتبرؤ من النظرية، وكذلك الممارسة، ما بعد الحداثيّة. وتتمثل الرذيلة التي ترتكبها ما بعد الحداثة بصورة أساسية، ومن وجهة نظر هابرماس، في وظيفتها الرجعية على الصعيد السياسي، بوصفها تحاول في كل حق، وكل مكان، الانتقاص من إنقاذها حداثيّة يربطها هابرماس نفسه بالتنوير البرجوازي وبالروح الطوباوية الكونية الطابع التي يملكها هذا التنوير. ويسعى هابرماس، مثله مثل [ثيودور] أدورنو نفسه، لاتخاذ ما يراه الإثنان بالضرورة قوة سلبية ونقدية وذات طابع طوباوي في الحداثيات الرفيعة العظيمة. بالمقابل فإن سعيه لربط هذه الحداثيات بروح التنوير في القرن الثامن عشر يمثل قطيعة حاسمة، في الحقيقة، مع ما ورد في كتاب أدورنو وهور كهايمر «جلد التنوير» الكتيب المعتم النظر الذي تصور فيه الروح العلمية لفيلسوف القرن الثامن عشر العقلاني على أنها رغبة بتملك السلطة، والهيمنة على الطبيعة، ضلت طريقها، وأن برنامج هذا الفيلسوف، الذي ينزع القداسة عن كل شيء، هو المرحلة الأولى

من مراحل تطوير منظور ذرائعي للعالم سيقود مباشرة إلى أوشفيتز. ويمكننا أن نفسر هذا الاختلاف اللافت بالعودة إلى رؤية هابرماس للتاريخ التي تسعى إلى الحفاظ على وعد «الليبرالية» والمضمون الطوباوي لها، حيث يضفي طابعاً كونياً على الأيديولوجية البرجوازية (المساواة، وحقوق المواطنة، والنزعة الاجتماعية الإصلاحية، وحرية التعبير، وحرية الصحافة) وذلك في مقابل فشل تحقيق هذه المثل والغايات في مسيرة تطور الرأسمالية نفسها.

أما فيما يتعلق بالبعد الجمالي في الجدل الدائر [حول ما بعد الحداثة] فسوف لا يكون كافياً، على كل حال، الرد على انعاش هابرماس لما هو حديث عبر إعطائه شهادة تصادق على انقراضه. إن علينا أن نأخذ في الحسبان إمكانية أن الواقع القومي الذي يفكر هابرماس انطلاقاً منه، ويكتب، مختلف تماماً عن واقعنا: إن المكارثية والقمع، من بين أمور عديدة، هي جزء من الواقع الفعلي لحياتنا اليومية في الجمهورية الفدرالية، كما أن إرهاب المثقفين اليساريين وتخويفهم وكنس صوت الثقافة اليسارية (المرتبطة بـ «الإرهاب» والموصومة به في عرف اليمين في ألمانيا الغربية) قد أثبت بالإجمال نجاحه أكثر من أي مكان في الغرب.⁽⁴⁾ إن انتصار المكارثية الجديدة وصعود ثقافة الطبقة المتوسطة المادية المحافظة، والمعادية للثقافة الرفيعة، يشير إلى إمكانية صحة موقف هابرماس في هذا الواقع القومي بخاصة، وإلى أن الأشكال القديمة من الحداثة الرفيعة قد تستعيد بعضاً من قوتها المدمرة المخربة التي ضيعتها في مكان آخر. في هذه الحالة فإن ما بعد الحداثة، التي تسعى إلى إضعاف هذه القوة وتقويض أساساتها، تجعل تشخيصه الأيديولوجي للوضع صحيحاً على صعيد محلي موضوعي محدد، في الوقت الذي يظل فيه هذا التشخيص غير قابل للتعميم.

كلا الموقفين السابقين - المعادي للحداثة/ المؤيد لما بعد الحداثة، المؤيد للحداثة/ المعادي لما بعد الحداثة - يتسم بقبول اصطلاح جديد يعادل الموافقة على الطبيعة الأساسية لنوع من «القطعة» الخامسة ما بين اللحظتين الحديثة وما بعد الحديثة، بغض النظر عن الطرق التي تُقيم وفقها هاتان اللحظتان. ومع ذلك يبقى ثمة إمكانياتان منطقيتان أخيرتان كلاهما يقوم على إنكار مثل هذا المفهوم الخاص بالقطعة التاريخية، ومن ثم يبيدي ارتباطه، ضمنياً أو صراحة، بالفائدة التي منحتها من استخدام تعبير ما بعد الحداثة. وهكذا فإن الأعمال التي توصف بأنها ما بعد حداثية سوف يعاد تقبلها وامتصاصها في إطار الحداثة الكلاسيكية بحيث يصبح «ما بعد الحديث» أكثر قليلاً من معناه الذي فهم على أساسه من قبل الحداثة الأصلية في الحقبة التي نعيشها، ويعامل بوصفه تكثيفاً جديداً للدفاع الحداثي القديم باتجاه التجديد. (عليّ أن أذكر هنا سلسلة أخرى من النقاشات، ذات الطابع الأكاديمي في معظمها، حيث يُشكك بتواصل الحداثة، كما يُعاد التشديد عليها هنا، من خلال إحساس أكثر اتساعاً بالتواصل العميق للرومانسية نفسها بدءاً من أواخر القرن الثامن عشر، حيث يتم النظر إلى الحديث وما بعد الحديث بوصفهما مجرد مرحلتين عضويتين (من مراحل الرومانسية)..)

إن الموقفين الأخيرين يبرهnan منطقياً على كونهما تشخيصين، أحدهما إيجابي والثاني سلبي على التوالي، لما بعد الحداثة التي جرى امتصاصها من جديد في تقليد الحداثة الرفيعة. إن جان فرانسوا ليوتار⁽⁵⁾ يقترح، من ثم، أن يتم فهم التزامه الحيوي بالجديد والطارئ، بالإنتاج الثقافي المعاصر وما بعد المعاصر الذي يوصف الآن على نحو واسع بأنه «ما بعد حديث»، بوصفه جزءاً لا يتجزأ من إعادة التأكيد على الحداثات الرفيعة السابقة الأصلية كما فهمها أدورنو. إن الاعتاطفة البارعة في اقتراحه تتضمن افتراضاً بأن الشيء الذي يسمى «ما بعد الحداثة» لا يسير على هدى الحداثة الرفيعة، بوصف [ما بعد

الحداثة] الفضلات الناتجة عن هذه الأخيرة، بل إنها بالأحرى تسبقها وتُعد لظهورها، بحيث يمكن النظر إلى جميع ما بعد الحداثات، التي تصادفها حولنا، على أنها وعد بالعودة إلى نوع محدد من الحداثة الرفيعة المحملة بكل قواها السابقة وحياتها الناضرة، وعلى أنها إعادة اكتشاف لها والدلالة البهيجة على ظهورها ثانية. هذا موقف نبوي يعمل الجانب التحليلي فيه على مهاجمة الإندفاع المعادية للتمثيل في كل من الحداثة وما بعد الحداثة؛ إن مواقف ليوتار الجمالية لا يمكن تقييمها بصورة كافية على أسس جمالية، لأن ما يقيم في أساسها هو بالضرورة تصور اجتماعي وسياسي لنظام اجتماعي جديد يتجاوز الرأسمالية الكلاسيكية (صديقنا القديم، «المجتمع ما بعد الصناعي»): وبهذا المعنى فإن الرؤية الخاصة بالحداثة المتجددة لا يمكن فصلها عن الإيمان النبوي بإمكانيات المجتمع الجديد ووعوده في حالة اكتمال ظهوره.

سوف تتضمن النسخة السالبة من هذا الموقف إنكاراً أيديولوجياً واضحاً لذلك النمط من الحداثة الذي أتصور أنه يتراوح بين تحليل [جورج] لوكاش السابق للأشكال الحداثية، بوصفها نسخة مطابقة عن الحياة الاجتماعية الرأسمالية وتجريداً مادياً لها، وصولاً إلى بعض أشكال نقد الحداثة، الرفيعة الأكثر وضوحاً وتفصيلاً في وقتنا الراهن. وما يميز الموقف الأخير عن المواقف المعادية للحداثة، التي عرضنا لها قبل قليل، أنه لا ينطلق من التشديد على ثقافة جديدة ما بعد حداثية، لكنه يرى في هذه الأخيرة مجرد تفسخ للدوافع الموصومة للحداثة الرفيعة نفسها. ويمكن أن نعثر على الحضور الحيوي لهذا الموقف، الأكثر وضوحاً وإنكشافاً وسلبية من غيره من المواقف، في أعمال مؤرخ البنديعية المعماري مانفريدو تافوري الذي قتل تحليلاته المسببة^(١) اتهاماً شديداً للهِجَة لما سميناه الدوافع «السياسية الأولية» في الحداثة الرفيعة (إحلال السياسات الثقافية «الطوباوية» الطابع محل السياسات الفعلية، والدعوة إلى تغيير العالم من خلال تغيير الأشكال أو الفضاء أو اللغة). إن تافوري، على كل حال، ليس أقل قسوة وخشونة في تشريح الدعوة «النقدية» السالبة المبددة للقموض التي أخذتها على عاتقها معظم أنواع الحداثات، والتي يرى هو أن وظيفتها تتمثل في نوع من «خدع التاريخ» الهيجلية حيث يتم، أخيراً، وعي النزوعات الذرائعية لرأس المال، التي تنزع القداسة عن الأشياء، من خلال عملية التدمير التي يقوم بها مفكرو حركة الحداثة وقتانوها. ومن ثم تنتهي نزعة «العداء للرأسمالية» [في عملهم] إلى وضع الأساسات للتنظيم والسيطرة البيروقراطية «الثامة» على عمل الرأسمالية المتأخرة، وهي النتيجة المنطقية الوحيدة التي ينبغي أن ينتهي إليها تافوري من خلال القول بإستحالة حدوث تحول جذري في الثقافة قبل حدوث تحول جذري في العلاقات الاجتماعية.

إن التناقض السياسي الذي أضحاه في الموقفين السابقين يجري التأكيد عليه، كما يبدو لي، انطلاقاً من موقعي هذين المفكرين اللذين يتسم عملهما بالتعقيد والتركيب. وبخلاف المنظرين الذين ذكرناهم سابقاً فإن كلا من تافوري وليوتار يمثل شخصية منشغلة بالسياسة على نحو لا ليس فيه، كما أن عملهما يحمل التزاماً صريحاً بقيم التقليد الثوري القديم. ومن الواضح، على سبيل المثال، أن مصادقة ليوتار المتحمسة على القيمة المثلى للتجديد الجمالي، ينبغي أن تفهم على أنها تعبير عن موقف ثوري من نوع محدد؛ في الوقت الذي يمكن القول إن الإطار المفهومي لعمل تافوري بكامله منسجم، إلى حد بعيد، مع التقليد الماركسي الكلاسيكي. ومع ذلك فإن بالإمكان تأويل عملهما، ضمناً وبصورة أكثر وضوحاً في لحظات استراتيجية محددة، من منظور ما بعد - ماركسي أصبح غير قابل للتمييز مؤخرًا عن النزعات المعادية للماركسية. لقد سعى ليوتار، على سبيل المثال ولأكثر من مرة، إلى تمييز جمالياته «الثورية»

عن المثل العتيقة العليا للثورة السياسية التي يرى أنها إما أن تكون ستالينية أو عتيقة الطراز، لا تنسجم مع شروط النظام الاجتماعي ما بعد الصناعي الجديد. أما مفهوم تافوري الرؤيوي للثورة الاجتماعية الشاملة فيتضمن نظرة إلى «نظام» الرأسمالية «الشامل»، فُتّر لها، في مرحلة اتسمت بالرجعية وصرف النظر عن الإهتمام بالسياسة، أن تنتهي إلى نوع من تثبيت الهمة التي قادت الماركسيين إلى التخلي عن العمل السياسي جملة (يحضرننا في هذا السياق أدورنو وميرلو بونتي، إضافة إلى العديد من التروتسكيين السابقين في الثلاثينات والأربعينات، وكذلك الماويين السابقين في الستينات والسبعينات).
يمكننا الآن أن نمثل الحطاطة التركيبية، التي عرضنا لها سابقاً، على الصورة التالية؛ وتدل إشارتنا الإيجاب والسلب على الوظائف السياسية التقدمية والرجعية في مواقف المفكرين المشار إليهم في الجدول:

مؤيد للحداثة

ليوتار+/-

معادي للحداثة

مؤيد لما بعد الحداثة

وولف -

جينكس +

كرامر -

هابرماس +

معادي لما بعد الحداثة

تافوري +/-

بهذه الملاحظات نكون قد استدرنا استدارة كاملة. وبإمكاننا أن نعود الآن لنتفحص المضمون السياسي الإيجابي في الموقف الأول، ونعود، على الخصوص، إلى السؤال المتعلق بوجود دوافع شعبية معينة في ما بعد الحداثة، كان من ميزات عمل تشارلز جينكس (وكذلك فينتوري وآخرون) أنه شدد عليها. وهو سؤال سيسمح لنا أن نعالج، بصورة أفضل، النبرة التشاؤمية المطلقة في ماركسية تافوري. وما ينبغي أن نلاحظه، بداية، هو أن معظم المواقف السياسية التي وجدنا أنها تقوم في أساس معظم ما يوصف بأنه نقاش جمالي هي في الحقيقة ذات طبيعة أخلاقية، كما أنها تسعى إلى تطوير أحكام نهائية على ظاهرة ما بعد الحداثة، سواء أتم وصف هذه الظاهرة بأنها فاسدة أو جرى الترحيب بها بوصفها، على الصعيدين الثقافي والجمالي، شكلاً صحيحاً وإيجابياً من أشكال التجديد. لكن التحليل التاريخي والجدلي الحقيقي لمثل هذه الظاهرة - خصوصاً عندما تتعلق هذه الظاهرة بالزمان والتاريخ الذي نعيشه ونخوض فيه صراعاتنا - لا يستطيع أن يتسامح مع هذا الترف المفرط لمثل هذه الأحكام الأخلاقية المطلقة: إن الجدل يتجاوز «حدود الخير والشر» بمعنى تأييد طرف على حساب طرف آخر، وهذا ما تتسم به الروح الباردة غير الإنسانية للرؤية التاريخية (وهو أمر أربك معاصرنا فيما يتعلق بنظام الفلسفة الهيكلية). إن ما يهمننا هنا هو أننا نعيش في عصر ثقافة ما بعد الحداثة إلى الحد الذي يكون فيه الإنكار السطحي لما بعد الحداثة مستحيلاً، مثله مثل الاحتفال السطحي بما هو فاسد ومتواطىء فيها. قد يرغب المرء في القول، في هذا السياق، أن الحكم الأيديولوجي على ما بعد الحداثة في أيامنا هذه يتضمن الحكم على أنفسنا وعلى الآثار والأعمال التي نرتاب فيها ونضعها موضع تساؤل، كما أنه لا يمكن فهم مرحلة تاريخية بكاملها، مثل مرحلتنا، فهماً كافياً بواسطة إصدار الأحكام الأخلاقية الشاملة أو بالإحتكام إلى سبيل فاسدة أخرى تتمثل في تقديم تشخيص سيكولوجي شعبي الطابع (كذلك التشخيص الذي يقدمه لاش

في كتابه «ثقافة الترجسية»). في المنظور الكلاسيكي لماركس فإن بذور المستقبل موجودة في الحاضر وعلمنا أن نحررها على الصعيد المفهومي، عبر التحليل وعبر الممارسة السياسية العملية كذلك (ولقد لاحظ ماركس من قبل في عبارة لافتة أن عمال كومونة باريس «لم يكن لديهم أية مثل عليا ليحققوها»؛ لقد سعوا فقط إلى تحرير أشكال العلاقات الاجتماعية الظاهرة للعيان من العلاقات الاجتماعية الرأسمالية السابقة عليها، والتي بدأت العلاقات الأولى تنشط داخلها). ولهذا، وبدلاً من الخضوع لإغراء شجب تواطؤ ما بعد الحداثة بوصفها التعبير الأخير عن التفسخ والإنحلال، أو الترحيب بأشكالها الجديدة بوصفها حاملة البشائر بطوبى تكنولوجية وتكنوقراطية جديدة، فإن من الأفضل، كما يبدو، تقييم الإنتاج الثقافي الجديد استناداً إلى الفرضية القائلة بأن [هذا الإنتاج الجديد] هو تكيف عام للثقافة نفسها ضمن إعادة التهيئة الاجتماعية للرأسمالية المتأخرة بوصفها نظاماً.^(٧)

فيما يتعلق بانبثاق هذا الإنتاج الثقافي الجديد فإن قول جينكس بأن العمارة ما بعد الحداثية تميز نفسها عن العمارة الحداثية الرفيعة من خلال التشديد على أولويات الشعبوية^(٨) قد يصلح كبدية مناسبة لنقاش أكثر عمومية. وما يعنيه هذا الكلام، في سياق فن العمارة بخاصة، هو أنه في الوقت الذي تسعى الحداثة الكلاسيكية الرفيعة الراحنة في عمل كل من كوربوزيه ورايت إلى تمييز نفسها، بصورة جزئية، عن نسج المدينة الأرضي الذي تظهر ضمنه - ومن ثم فإن أشكالها تعتمد على فعل الانفصال الجذري عن سياقها المكاني - فإن البنائيات ما بعد الحداثية تحتفل، على العكس من ذلك، بإدراج نفسها ضمن النسج المتغاير الذي تشكل عناصره الأزمنة التجارية والفنائد الصغيرة ومطاعم الوجبات السريعة المنتشرة على الطرقات السريعة في المدن الأميركية. في الوقت نفسه فإن لعبة التلميح والإشارة والترجيحات الشكلية («التاريخانية») تسهم في صون القرابة القائمة بين هذا الفن المعماري الجديد والصور الأيقونية والفضاءات التجارية، عاملة بذلك على نقض ادعاء الحداثة الرفيعة بأنها تمتلك طابع الاختلاف والابتكار الجذريين.

وعلى أية حال فإن تحديدنا لهذا المظهر الشديد الأهمية في فن العمارة الجديد، بوصفه بالشعبوية، أمر ينبغي أن يظل موضع نقاش؛ إذ أنه قد يبدو ضرورياً أن نميز بين الأشكال الجديدة الطالعة من الثقافة التجارية - بدءاً من فن الإعلانات وانتهاءً بعمليات الرزم والتغليف الشكلية بجميع أنواعها، من المنتجات [الاستهلاكية] المختلفة إلى البنائيات، دون أن نقصي من ذلك كله السلع الفنية المختلفة مثل برامج التلفزيون والكتب الأكثر مبيعاً والأفلام السينمائية - والأنواع السابقة على ذلك من فولكلور وثقافة «شعبية» ازدهرت في أوساط الطبقات الاجتماعية السابقة للفلاحين وأجاء الحرفيين من سكان المدن، والتي جرى احتلالها، ومن ثم محوها من الوجود بالتدريج، بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، وإحلال الثقافة السلعية ونظام السوق محلها.

إن ما نستطيع إقراره في هذا الصدد هو الحضور الشامل لهذا المظهر الخاص الذي يبدو في الفنون الأخرى، وعلى نحو لا لبس فيه، محاولة لإزالة الحدود بين الثقافة الرفيعة وما يدعى بثقافة الجماهير، وهي حدود اعتمدتها الحداثة للتأكيد على خصوصيتها ووظيفتها الطوباوية التي تتمثل، على أقل تقدير، بالحفاظ على ملكة التجربة الأصلية من الاختلاط بالوسط المحيط الذي يتألف من الثقافة المحافظة المادية النزعات، ومن الثقافة الهابطة وما يمكن عده من سقط المتاع، ومن التسليع وثقافة مجلة «الريدرز دايجست». وفي الحقيقة فإن بإمكاننا أن نحادل قائلين إن ظهور الحداثة الرفيعة كان متزامناً هو نفسه مع الموجة الأولى من توسع نطاق الثقافة الجماهيرية الملحوظة (ويمكن أن نأخذ عمل [إميل] زولا

يوصفه العلامة الأولى على التعايش الحاصل بين فن الرواية وعناصر الكتابة الرائجة واسعة الانتشار داخل نص واحد محدد).

ويبدو أن هذا العنصر المقوم من عناصر التمييز آيلٌ إلى الإنقراض في الوقت الحاضر: ولقد ذكرنا سابقاً كيف يبدأ هذان التقليدان اللذان يقفان على طرفي نقبض - «الكلاسيكي» و«الشعبي» - في الاندماج ثانية في حقل الموسيقى، بعد شونبيرغ وحتى بعد كيخ. وإذا أردنا التعميم أكثر، فإن من الواضح أن فناني مرحلة «ما بعد الحداثة» أصبحوا مهوورين قماماً بكل ما ينتمي إلى العالم الحسي الجديد، لا بمحفلات التعري في لاس فيغاس فقط بل بالعروض المتأخرة وسينما الدرجة الثانية في هوليوود، أي بما يسمى الأدب الموازي (أو شبه الأدب) بأنماط الرواية القوطية والرومانس والسير التي تُرضي ذوق العامة وروايات الجريمة الغامضة والخيال العلمي أو الروايات الفانتازية (بـحيث تبدو الأنواع الأدبية التي أسقطتها الحداثة من حسابها وهي تعود إلى الظهور ثانية بصورة غير متوقعة). أما في الفنون البصرية فإن إعادة الاعتبار لفن التصوير، بوصفه وسطاً هاماً قائماً بذاته، وبوصفه جزءاً لا يتجزأ من مادة العمل الفني في البوب آرت والواقعية الفوتوغرافية، هو عرض أساسي من أعراض هذه العملية. وعلى أية حال فقد أصبح واضحاً، في الحد الأدنى، أن الفنانين الجدد لم يعودوا «يقتبسون» مواد أو كسراً أو موتيفات من ثقافة الجماهير أو الثقافة الشعبية ليطعموا بها عملهم، كما فعل جويس (وكذلك فلوير)، أو ما هلر؛ بل إنهم يمتصون هذه المواد في عملهم إلى الحد الذي لم تعد فيه المقولات النقدية والتقييمية (التي تأسست بدقة وحرص على التمييز بين ثقافة الحداثة والثقافة الجماهيرية) قادرة على أداء وظيفتها.

لكن يبدو في هذه الحالة أن كل ما يرتدي قناع «الشعبوية» في بيانات ما بعد الحداثة، والنصوص التي تدافع عنها، هو في الحقيقة مجرد انعكاس لا إرادي أو عرض مرضي (لكي نصور الأمر على نحو أكثر خطورة) لظفرة ثقافية، حيث يُستقبل ما كان يوصم في السابق بوصفه ثقافة جماهيرية، أو تجارية، في رحاب مملكة ثقافية جديدة واسعة ومترامية الأطراف. وعلى أية حال، فإن باستطاعة المرء أن يتوقع خضوع مصطلح ينتمي إلى أصناف الأيديولوجيات السياسية لتعديلات دلالية أساسية عندما يختفي المرجع المادي الواقعي لهذا المصطلح (الجهة الشعبية للتحالف الطبقي بين العمال والفلاحين والبرجوازيين الصغار الذين نطلق عليهم بعامة اسم «الشعب»).

قد لا تكون هذه القصة جديدة على كل حال؛ ويستطيع المرء أن يتذكر في الحقيقة بهجة فرويد لدى اكتشافه ثقافة قبلية مغمورة وثقت، من بين جميع تراثات التحليل النفسي التي لا تخصى على الأرض، إلى القول إن جميع الأحلام ذات معانٍ جنسية مخبوة - ما عدا الأحلام التي تدور حول الجنس وتعني في الوقت نفسه شيئاً آخر تماماً - وقد يبدو في الجدل ما بعد الحداثي، وفي المجتمع البيروقراطي الذي يدير ظهره للسياسة وتنتمي إليه هذه الحداثة، أن جميع المواقف، التي تبدو ثقافية في مظهرها، تصبح في النهاية أشكالاً رمزية للتعبير الأخلاقي السياسي، باستثناء تلك المواقف السياسية الصريحة التي تقتصر المرور ثانية من عالم السياسة إلى الثقافة. ولدي شعور بأن الطريقة الناجحة الوحيدة للخروج من هذه الحلقة المفرغة، إضافة إلى الممارسة العملية، هي الاحتكام إلى منظور تاريخي جذلي يسعى إلى وحي اللحظة الحاضرة بوصفها جزءاً لا يتجزأ من التاريخ.

ترجمة : فخري صالح

هوامش :

- ١ - لا ينطبق التحليل التالي، كما اعتقد، على مجموعة boundary two التي استخدمت تعبير «ما بعد الحداثة» بمعنى مختلف تماماً في نقد مؤسسة الفكر «الحداثي».
- ٢ - الإشارة إلى ميتشل بالمر النائب العام الأمريكي ١٩١٩ - ١٩٢١، الذي كان يقدم للمحاكمة كل من يشك في عدم ولائه للولايات المتحدة - المترجم -
- ٣ - كتبت هذه المقالة في ربيع ١٩٨٢.
- ٤ - أنظر دراسته: «الحداثة - مشروع غير مكتمل» في: Hal Foster, ed. The Anti - Aesthetic Port Townsend, Washington; Bay Press, 1983. وسبق أن نشرت هذه المقالة في: New German Critique, 22 (Winter 1981), 3-14.
- ٥ - J.F. Lyotard, The Postmodern Condition, Minneapolis; University of Minnesota Press, 1984, p.p. 71-82.
- ٦ - أنظر بخاصة كتابه «فن العمارة والطوبى» ويركز الكتاب نفسه بصورة أساسية على العلم ونظرية المعرفة أكثر من تركيزه على الثقافة.
- ٧ - أنظر أيضاً كتابه المشترك مع فراتشيسكو دال «فن العمارة الحديث» Architecture and Utopia, Cambridge: MIT Press, 1976.
- ٨ - كذلك مقالته «فن العمارة ونقد الأيديولوجية» في: Modern Architecture, New York; Abrams, 1979. Revisions; Papers in Architectural Theory and Criticism, 1-1, Winter, 1984.
- ٩ - لقد حاولت أن أقوم بذلك في مقالة سابقة لي: «ما بعد الحداثة، أو، المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة» Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism, New left Review, 146, July - August, 1984, 53-92.
- ١٠ - إسهامي في الكتاب الجماعي The Anti - Aesthetic هو مقطع من النسخة النهائية المشار إليها.
- ١١ - أنظر على سبيل المثال: تشارلز جينكس، فن العمارة الحديث المتأخر Charles Genks, Late Modern Architecture, New York; Rizzoli, 1980.

الملف سابع الحداثة

الحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة :

ماذا في الـ «ما بعد»

من قبل ومن بعد؟

صباحي حديدي

للتاريخ في ذمتنا واجب واحد على الأقل : أن نكتبه.
- أوسكار وايلد -

من المؤسف أن «ما بعد الحداثة» مصطلح صالح لما هبّ ودبّ (Bon à tout faire). ولديّ إنطباع بأنه اليوم ينطبق على أي شيء، يريدُه من يستخدم المصطلح. أكثر من ذلك، هنالك ميل متزايد لتطبيقه بفعل رجعي : في البداية طُبّق على عدد معين من الكتاب أو الفنانين الناشطين خلال العقدين المنصرمين، ثم تفهق بالتدريج نحو مطلع القرن، ثم إلى زمن أسبق. وهذه السبورة الإرتجاعية تتواصل، ولن يطول الزمن حتى تنطبق مقولة ما بعد الحداثة على هوميروس. أمهرتو إيكو

منذ مطلع السبعينيات يسود الاقتراض القاتل بأن المجتمعات الغربية تعيش حقبة تاريخية جديدة، وصفت بشئى الأوصاف. فريق شدد على التبدلات الثقافية والمعرفية، فاختار لها تسميات مثل «الحداثة المتأخرة»، «المشروع الحداثي غير المكتمل»، «ما بعد الحداثة». وفريق آخر اهتم بالمحتوى البنيوي لتلك التبدلات، وأضاف إليها تحليل التحولات الاقتصادية في الانتاج والتسويق والاستثمار والتنظيم المالي، وأطلق عليها أسماء مثل «الرأسمالية المتأخرة»، «الرأسمالية متعددة الجنسيات»، «ما بعد - الفردية Post-Fordism»، «التراكم المرن»... جميع هذه العوامل، الثقافية والاجتماعية والاقتصادية - الاقتصادية والتكنولوجية، اجتمعت في مفهوم ما بعد الحداثة، وشاع الرأي القائل أننا في العقود الثلاثة الأخيرة نشهد عمليات انتقال تاريخية من الحديث إلى ما بعد الحديث، أو من الحداثي إلى ما بعد الحداثي. وفي موقع آخر من هذا العدد من «الكرمل» يحاول الناقد المصري - الأمريكي إيهاب حسن تقديم «تخطيط مدرسي توجيهي وتجريبي» لظاهرة ما بعد الحداثة، ويجهد في توسيع نطاق هذا التخطيط المقارن مع الحداثة، فيرسم مشوراً عريضاً من الأسماء والتيارات والأساليب... لكي يتجنب - على الأرجح - المهمة العسيرة التالية، المتمثلة في «اعتصار» تعريف ما لظاهرة كان بين أوائل من تلمّس

تجلياتها في الرواية بصفة خاصة، وفي ما أسماه «أدب الصمت» الغربي بصفة أعم (النزاهة التاريخية تقتضي التذكير بأن جان - فرانسوا ليوتار، والذي يتفق الكثيرون على اعتباره فيلسوف ما بعد الحداثة الأول، قد اعتمد على أعمال حسن في إقامة معظم دليله الثقافي). والكثيرون، قبل إيهاب حسن وبعده، بذلوا محاولات مماثلة لا تقل نزاهة ومشقة وحيرة، ولا تخرج في الجوهر عن المعيار الذي يطرحه الرجل في صدر مقالته على هيئة تساؤل أقرب إلى علامة تعجب: «هل في وسعنا حقاً أن نتصور ظاهرة، تعم المجتمعات الغربية إجمالاً وأدائها خصوصاً، تحتاج إلى ما يميزها عن الحداثة، وتحتاج إلى تسمية؟» ومقالة حسن تنفرد عن كثير من سواها في خصيصة التصدي للمفهوم، أو محاولة الذهاب «نحو» المفهوم كما يعلن منذ العنوان. هذه واحدة من فضائلها الكثيرة، ولكنها مثل العشرات سواها تظل أسيرة اللاتعة المعتادة من المشكلات التي خيَّمت وتخيَّمت على نقاش المفهوم، في الأدب والفن والعمارة والفلسفة والاقتصاد السياسي. وستضرب مثلاً واحداً له خصوصية التشديد على نبوءة أمبرتو إيكو بأن يكون هومبروس ما بعد حداثي ذات يوم قريب، ويشير إلى طبيعة المشكلات من الوجهة العملية البسيطة. في مقالته يذكر حسن بأن أصول المصطلح ما تزال غير مؤكدة، ولكنه يردّ مبدئياً إلى كتاب الإسباني فيديريكو دي أونيس «أنطولوجيا الشعر الإسباني والإسباني - الأمريكي» الصادر عام ١٩٣٤. وهذا ما يؤمن به مرجع آخر في شؤون ما بعد الحداثة، وفي مضمار العمارة بالذات، هو شارلز جينكز، الذي سبق حسن في اختيار عنوان كتاب دي أونيس كأصل محتمل للمصطلح (جينكز، ١٩٨٦: ٨). ولكن جينكز راجع هذا التاريخ فيما بعد، وأعلن أن المصطلح موجود منذ عام ١٩٢٦، ثم راجع نفسه ثالثة وأعلن (في رسالة شهيرة إلى «ملحق التاييز الأدبي») أن أول من استخدم المصطلح هو الفنان البريطاني جون واتكنس شامان ... في سبعينات القرن الماضي! وقال جينكز: «يتوجب عليّ أن أضيف أن واحدة من نقاط قوة الكلمة والمفهوم، والسبب في أنها ستلازمننا مائة عام أخرى، هي أن الكلمة شديدة الإيحاء بتجاوزنا لرؤية العالم كما بُشِّرَ بها الحداثة، دون أن نعرف بدقة إلى أين نمضي».

المصطلح القلبي، الشبكة القلقة

وليس الأمر أن عشرات الكتب ومئات الدراسات والأبحاث عجزت جميعها عن توفير الأرضية الكافية لاعتصار هذا التعريف الإعجازي، بل إن العكس هو الصحيح، وهو واحد من أبرز مظاهر المازق في واقع الأمر. ففي كل يوم نعرش على دلائل إضافية في صالح الحقيقة البسيطة التي تقول: هذا هو المصطلح الأكثر خضوعاً للتعريف، والأكثر خضوعاً لإساءة التعريف في الآن ذاته. لماذا؟ الإجابات لا تقل عدداً عن التعريفات بطبيعة الحال، ومن حيث المبدأ ينذر أن نقراً محاولة في تعريف ما بعد الحداثة دون أن تقترن المحاولة بشرح الأسباب التي تجعل محاولة التعريف «غير شاملة»، و«اقتراحية» و«تمهيدية»، أي ببساطة: التعريف استعصى لأن الاستعصاء جزء من أصل المحاولة!

وهكذا فليس من معنى في أن تسعى السطور التالية إلى اقتراح تعريف لما بعد الحداثة، كما لا تنوي تقديم مسرد تعريفات وعرضها ومناقشتها على نحو تقاطعي. لقد فعل الكثيرون ذلك، وعلى نحو أكثر دقة وشمولاً وعمقاً مما سيكون عليه طموح هذه السطور، وفي وسع القارئ الراغب في ذلك أن يعود إلى المراجع المقتبسة هنا، وإلى مئات سواها (الكتب التي يوصي بها إيهاب حسن في الهامش الأول من مقاله تغني من حيث المبدأ). وبصد هذا التفصيل بالذات، يقتضي الواجب الأخلاقي تحذير القارئ من أن غليله لن يشفى عن طريق مضاعفة القراءة، ولعله سيزداد حيرة وبلبلة و.. عطشاً؛ وفي هذا خير معرفي

على كل حال.

ما ستفعله هذه السطور، بالمقابل، هو ما يعلنه عنوان الدراسة، أي طرح السؤال الكبير: ماذا في الـ «ما بعد» من قبل ومن بعد؟ ماذا فيه من قديم، وحديث Modern ينتمي بالصفة إلى حقبة الحديث Modern، وحداثي Modernist ينتمي إلى حركة الحداثة Modernism، وما بعد حداثي Postmodernist ينتمي إلى ظاهرة ما بعد الحداثة Postmodernism؟ وماذا بعده؟ من بعضه أولاً، ومن قديمه وحديثه وحداثيته بعده؟ وفي سياق هذا السؤال تتفرع أسئلة وأسئلة، لعل أبرزها - في بقيني - هو السؤال الذي يعنينا نحن: ما علاقة ثقافة الهوامش والأطراف بتيارات ما بعد الحداثة، أو بالأحرى: هل ما بعد الحداثة خطوة تقدمية بالنسبة إلى الثقافات ما بعد الكولونيالية، قياساً على الحداثة التي ولدت غربية وتواطأت بهذا الشكل أو ذاك مع الإمبراطورية في تعميم النص الغربي الحداثي وقهر ما عداها في الأطراف والمستعمرات؟

قبل ذلك، لا بد من إشارتين منهجيتين:

١ - شبكة المصطلحات المتقاطعة المذكورة أعلاه (حديث، حقبة الحديث، حداثي... الخ.) هي الشبكة اللقطة التي يتواصل في سياقها وبسببها قلق مصطلح ما بعد الحداثة ذاته. إنها، بعبارة أخرى، جزء تكويني من المازق العام كما سيوضح لاحقاً. وينبغي أن يكون جلياً أن هذا الاختلاط الاصطلاحي لا يقتصر على افتقار اللغات (كما في العربية، على سبيل المثال) إلى اشتقاقات واضحة تميّز بين الاسم والصفة واسم الفاعل في Modernism, Modernity, Modern، بل هو اختلاط عضوي عريق وشائع، يضرب أطنابه في معظم المعاجم الأوروبية التي كانت - وما تزال - الحاضنة اللغوية لهذه التوصيفات. ولعلنا هنا نقبّس حديث عالم الاجتماع والناقد الثقافي الأمريكي دانييل بيل عن «تخبط، ولجاجة، وشقلبة، muddle, jumble, and tumble» المعجم الخطابي الذي يصف ظاهرة ما بعد الحداثة.

٢ - عصور الأنوار والحديث والحداثة وما بعد الحداثة ولدت جميعها في الغرب. الحداثة هي الغرب، والغرب هو الحداثة، وأن تنخرط أمة ما في التحديث أمر يعني أنها تقوم في الجوهر باحتذاء نموذج التحديث كما ابتكرته وطبقته المجتمعات الغربية، منذ القرن الثامن عشر. هذا هو السبب في أن ما سيلبي من مناقشة للمقات نشوء وتطور ظاهرة ما بعد الحداثة سوف يقتصر بالضرورة على النظرية الغربية. وأما علاقة الثقافات الأخرى غير الغربية بالظاهرة، فإنها جزء من سؤال مختلف، ولا علاقة له بـ «التكوين ما بعد الحداثي»، إذا صح القول.

ولكن، لماذا يستعصي التعريف؟ لسبب جوهري أول هو أن ما بعد الحداثة ظاهرة نقيضة، وتناقضية وناقضة لذاتها. الأمر يبدأ من التركيب الدلالي للمصطلح ذاته، وما يجره من التباس تلقائي حول طبيعة المحتوى (الفني أو الفلسفي أو التاريخي أو الثقافي أو الاقتصادي - الاجتماعي) الذي تدل عليه كلمة «ما بعد»: هل تعني «نتيجة» الحداثة؟ أم «عاقبة» الحداثة؟ «ولادة» تالية ومتفرعة عن ولادة الحداثة؟ «تطور» في سياق الحداثة؟ «رفض» للحداثة؟ بديل عنها يجبها مثلما يجب ما قبلها؟ من أسئلة كهذه تبدأ الصفحة الأولى من كتاب «الحداثة للمبتدئين»، والذي يستخدم أسلوب قصص الأطفال المصوّرة لتقريب المفاهيم والتيارات والنماذج، وبالسؤال التالي تُختم الصفحة الأخيرة: «هل نستطيع أن نتخيّل كيف ستنتهي ما بعد الحداثة؟ تنتهي؟ ولكن... كيف ستنتهي ونحن لا نعرف متى وكيف بدأت؟» (أبيغنايزي وغاريت، ١٩٩٥: ١٧٤).

وفي كتيّب حمل اسم «شرح ما بعد الحداثة للأطفال» يحاول جان فرانسوا - ليوتار تبسيط مفاهيم العقل، والجمالية العليا، والأنوار، والعصر الحديث، والظلمية، والحداثة ... لكي يعترض بدوره تعريفاً مبسطاً لما بعد الحداثة، فيقول مثلاً: «لا يمكن لأي عمل أن يكون حديثاً إلا إذا كان ما بعد حديث أولاً». وما بعد الحداثة بهذا المعنى ليست الحداثة في نهاياتها، بل في حالتها الولادية. وهذه حالة ثابتة» (ليوتار، ١٩٨٨ : ٢٣). ويقول في مكان آخر: «الفنان أو الكاتب ما بعد الحداثي هو في موقع شبيه بموقع الفيلسوف: النص الذي يكتبه، والعمل الذي ينفذه، ليسا محكومين من حيث المبدأ بقواعد ناجزة، ولا يمكن أن يخضعا لأي حكم حاسم عن طريق تطبيق مقولات معروفة على هذا النص أو هذا العمل» (ص ٢٧). وفي مكان ثالث يضطر لاستخدام مفردات إنكليزية: «أرجو أن تفهم أن الـ «ما بعد» في ما بعد الحداثة لا تدلّ على حركة عودة comeback أو استرجاع flash back أو تغذية استرجاعية feed back أي كل ما يتصل بالتكرار. إنها سيرورة البادئة - ana [فوق، إلى فوق، إلى ما وراء، ...]، سيرورة تحليل analyse، واستذكار anamnèse، وتأويل باطني anagogie، وانعكاس محرّف anamorphose تمجده جميعها لتكوين نسيان ابتدائي» (ص ١١٣). هل هذه هي اللغة المناسبة لتقريب المفاهيم المعقدة من أذهان الأطفال؟ صحيح أن ليوتار لم يضع هذا الكتاب للأطفال تحديداً، إذ أن العنوان من اختيار الناشر (بموافقة ليوتار، طبعاً)، ولكن الكتاب يتألف من مجموعة رسائل بعث بها ليوتار إلى عدد من أصدقائه بغرض شرح ما بعد الحداثة، وتقصد بالفاعل أن تكون تعليمية مبسطة! صعوبة أخرى هي الاختلاف البين في الموقف من مختلف المفردات ذات الصلة بظاهرة ما بعد الحداثة. ولعل من المفيد أن نتوقف عند الأسماء التي تمثل اليوم أبرز تأويلات المصطلح: المؤرخ البريطاني بيري أندرسون الذي ظل لفترة طويلة رئيس تحرير المجلة اليسارية New Left Review؛ وعالم الاجتماع الأمريكي دانييل بيل، الذي يعتبره الكثيرون ألمع أدمغة تيار «المحافظين الجدد»؛ والفيلسوف الاجتماعي الألماني يورغن هابرماس وريث مدرسة فرانكفورت في النظرية النقدية؛ والناقد الأمريكي فردريك جيمسون الذي نشط الدراسات الثقافية الأمريكية الماركسية في غمرة النقاش حول دريدا والتفكيك؛ والفيلسوف الفرنسي جان - فرانسوا ليوتار، صاحب الآراء الذائعة الصيت والأشهر ربما بين جميع من تناولوا الموضوع؛ وأخيراً الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي Rorty الذي كان وما يزال رائد تجديد الفلسفة اللرائعية الأمريكية.

أندرسون وبيل وهابرماس يعتبرون ما بعد الحداثة أمراً نستطيع الاستغناء عنه لو أن البشر قايموا البلاغة المفرطة بالتحليل السليم. ليوتار ورورتي يحثان على تبني المواقف ما بعد الحداثيّة. جيمسون يعتبر أنها تنطوي بالضرورة على جوانب إيجابية وأخرى سلبية، ولكن الفكرة تساعدنا على فهم أزمئتنا، وتتوجب استخدامها بالتالي. بين هؤلاء يتدلّج خلاف شديد حول ما إذا كانت العلاقة بين «ما بعد الحديث» و«الحديث» تتجاوز مسألة الانقطاع أو التواصل. أندرسون يجد أن «الحديث» و«ما بعد الحديث» مصطلحان متماثلان يخفيان حقائق أخرى أكثر أهمية حول الأزمة التي يزعمان وصفها. دانييل بيل يجد أن ما بعد الحديث يستلّ مبادئ كانت في الأساس خطيرة وكامنة على نحو جنيني في الحداثة نفسها. ليوتار يجد في ما بعد الحداثة كموثاً سامياً لا يتحقق إلا في الحديث، ولهذا فإنه كموث يهزّ مدرّكنا المألوفة عن السياق المتسلسل. هابرماس وجيمسون ورورتي يتفقون على وجود انقطاع ملموس بين الحديث وما بعد الحديث، ولكنهم لا يتفقون البتة حول المحطة التاريخية لذلك الإنقطاع. ويقدم جوتاثان أراك رأياً طريفاً، وصائباً في الواقع، حول أسباب هذا الاختلاف: لأن جيمسون دارس

محترف للأدب، فإنه يحدد محطة بدء الحديث في النصف الأول من القرن العشرين، وما بعد الحديث يأتي بعد ذلك؛ ولأن هايماس دارس محترف للفلسفة الاجتماعية، فإنه يحدد الحديث في مشروع الأنوار الذي بدأ في القرن الثامن عشر ولم يكتمل بعد، ويرى أن ما بعد الحديث مجرد ظل داهم أكثر منه شيئاً قد وقع بالفعل؛ ولأن رورتي دارس محترف للتراث التحليلي الإستمولوجي، فإنه يحدد حقبة الحديث مع ديكرات، ويرى أن معظم مخايل ما بعد الحديث تجلّت عند هيغل في الأساس (أراك، ١٩٨٦ : XII - XII).

وفي الإطار ذاته ينفرد شارلز جينكر عن الجميع في أنه يطلق تعبير «المتأخر» على كل ما يندرج في الـ «ما بعد» عند جيمسون، وليوتار، ويودريار، وكراوس، وحسن، وآخرين. ما بعد الحداثة في نظره هي العصر الحديث المتأخر، لأنه العصر الذي ما يزال مرتبطاً بتراث الحديث دون أن تكون له علاقة مركبة مع الماضي، ودون أن ينجز تعدديته الخاصة، أو خروجه التام عن تحولات الثقافة الغربية. ويقول جينكر أن خلاقه مع هؤلاء ليس اصطلاحياً أو لغوياً، بل هو معرفي وتاريخي ومنهجي، وأن نقول عن «حدثي متأخر» أنه «ما بعد حدثي» أمر أشبه بإطلاق صفة الكاثوليكي على البروتستانتين لأن الإثنين يعتنقان المسيحية. أو «أشبه بانتقاد الحمار لأنه نوع ردي من الخيول» (جينكر، ١٩٨٦ : ص ٣٤). وهو يرى أن ليوتار يواصل في كتاباته الخلط بين ما بعد الحداثة و«الطليعية المتأخرة»، أي الحداثة المتأخرة، ويقول : «من المحرج أن يرتكب ليوتار هنا الخطأ الجوهري الفاحش، هو الذي يُعدّ فيلسوف ما بعد الحداثة الأول» (ص ٣٦).

صعوبة ثالثة هي أن مصطلح «الحديث» يمكن أن يعني أشياء كثيرة، بينها في الأساس أنه يأتي بعد «القديم» وي طرح إشكالياته. وفي التحقيق التاريخي الملموس، هو ذاك الذي جاءت به مناخات عصر النهضة Renaissance، وعصر الأنوار Enlightenment فاحتفظ بأصالة مركزية في معناها : أنه البرهنة الراهنة، الجديدة، والأحدث عهداً. كيف يصحّ، بالتالي أن يكون أي شيء ما بعد حدثي؟ إذا جاء بعد الحديث الأحداث عهداً، فإنه بدوره سيكون الأحداث عهداً، وبالتالي هو أيضاً حديث وليس بعد - حديث. ثم إذا كان كل ما يحدث هو جزء من حالة الزمن الحاضر، وليس الزمن بعد - الحاضر، فإن ما يحدث من جديد هو بالتعريف حديث وليس بعد - حديث. وفي الكثير من النصوص النظرية التأسيسية لظاهرة ما بعد الحداثة يشير المصطلح تارة إلى ما يأتي بعد الحداثة، وطوراً إلى ما يأتي بعد العصر الحديث. ويحدث مراراً أن يغيب جوهر الفارق بين الحداثة (الحركة الفنية والأدبية التي سادت العقود الثلاثة الأولى من القرن) وحقبة الحديث (التعبير الذي يصف اتجاه الفكر الغربي بعد ديكرات وبيكون). مشروع الحديث يعود بأصوله إلى عصر الأنوار، رغم أنه أعطى أكله في القرن التاسع عشر. وهو يمثل العقلانية، والمركزية التكنولوجية، والمعايير القياسية العليا للمعرفة والإنتاج، والإيمان بتقدم خطي وحقائق كونية مطلقة. وأما مشروع ما بعد الحداثة فهو - بالإقتراض على الأقل - ردّ فعل على مشروع الحديث، حتى إذا كانت بعض جذوره ترتد إلى مبادئ مثل الاحتمالية والشكّ وحساسية التغيير، وهذه جميعها اقترنت بفلسفة الأنوار كمجديداً. الحداثة، من جهتها، قد تعني أشياء كثيرة، ولكنها، جوهرياً، تدور حول الأشكال التي اختارها فنانون وأدباء أوروبا ما بعد الحرب للتعبير عن إحساسهم بالتاريخ الحديث : التاريخ بوصفه منقطعاً، والماضي في نايه عن الحاضر، أو توقره في صيغة خرائب عن ذات سالفة، وأما الحاضر فهو فضاء مفرغ من الشكل والقيّم. وعند نهاية القرن المنصرم هيمنت نوستالجيا الماضي على كثير من المفكرين والأدباء والفنانين في بريطانيا وفرنسا وأمريكا، وانتابهم الحنين إلى «أزمة ما قبل

الحديث»، حين كانت القيم المشاعية سائدة والمعايير المادية ليست ناظم حياة البشر. ولقد تلخصت المعادلة في «عصر كانت أخلاقياته تفرض عبادة العذراء البتول»، وعصر حديث «لا يبدو أنه يعبد شيئاً قدر عبادته لضجيج الدينامو». وفي وسع القارئ الراغب في عرض مقارن ومناقشة مسهبة (ومكتوبة بنثر أدبي جميل) لتاريخ الحديث والحداثة والقوى السياسية والاجتماعية والفلسفية والجمالية التي كانت وراء صعود المشروعين، العودة إلى كتاب مارشال بيرمان الممتاز «كل ما هو صلب ينصهر هباءً».

All that is Solid Melts into Air

صعوبة أخيرة تتمثل في أن «الحديث» و«الحداثي» و«ما بعد الحداثي» ليست مصطلحات متسلسلة في الزمن فقط، بل هي معايير قيمة وكيفية أيضاً. فليس كل ما يجري إنتاجه في الحاضر حداثياً، وقد تكون رواية جديدة من حنا مبنية حديثة واقعية (طبيعية أو كلاسيكية أو «اشتراكية» لمن يشاء)، ولكنها ليست حداثيّة كما هو حال رواية حديثة حداثيّة ورعباً ما بعد حداثيّة من حيدر حيدر على سبيل المثال. أو لناخذ مثلاً أكثر تعقيداً، من الشعر هذه المرة. في قصيدته الشهيرة «أغنية لباب توما» يقول محمد الماغوط:

ليتني حصاة ملوّنة على الرصيف
أو أغنية طويلة في الزقاق
هناك في مجهوف من الوحل الأملس (...)
ليتني وردة جوربة في حديقة ما
يقطفني شاعر كتيب في أواخر النهار
أو حانة من الخشب الأحمر
يرتادها المطر والغرباء (...)
أشتهي أن أقتل طفلاً صغيراً في باب توما
ومن شفتيه الورديتين،
تنبعث رائحة الثدي الذي أرضعه،
فأنا ما زلت وحيداً وقاسياً
أنا غريب يا أمّي.

هذا النص ينتمي إلى ذهنية الحقبة الحديثة في أنه يلتقط حالة اغتراب الوجدان عن العصر، مردّها - بين عوامل أخرى - فطيان العقل وتراجع الروح وحيرة الكائن في ذلك كله. وهو ينتمي إلى الحداثة في ثورته الشكلية واللغوية والاستعارية. وينتمي إلى الرومانتيكية (خصم الحداثة) في أن نبرته الإجمالية تنهض على حنين إلى الإنصهار في عناصر الطبيعة، وعلى توجّع حزين ومرهف حول الذات وفيها. وتكفي الناقد الأدبي ما بعد الحداثي علاقة استعارية مثل حانة من الخشب الأحمر / رواد من المطر والغرباء، أو «شلوذ» جنسي تخييلي بين شقة طفل صغير والثدي الذي أرضعه، أو نقلة سيكولوجية مبالغ فيها وتنافية في العلاقة بين وحيد / قاس / غريب / يا أمّي، لكي يحكم على هذا المقطع الماغوطى بأنه ما بعد حداثي. (وهو، في هذه الحالة، واستناداً إلى العدة النظرية المُجمع عليها في تيارات ما بعد الحداثة، لا يجانب الصواب كثيراً).

مثال ثالث شهير ساقه أميرتو إيكو لشرح أفكار المفارقة، والعلاقة بالزمن، و«الشفرة المزدوجة» في النص ما بعد الحداثي: «أشبه الموقف ما بعد الحديث بموقف رجل يحب امرأة مثقفة للغاية ويعرف أنه لا

يستطيع أن يقول لها «إنني أحبك بجنون»، لأنه يعرف أنها تعرف (وأنها تعرف أنه يعرف) أن هذه الكلمات ليست من بنات أفكاره بل كتبها قبله [الروائية البريطانية] باربره كارتلاند. ومع ذلك فهناك حلٌّ. في وسعه أن يقول: «أحبك بجنون، على حد تعبير باربره كارتلاند». وعند هذه النقطة، الآن وقد تفادى البراءة الزائفة، وقال بوضوح أنه ما من مقام بعد ذلك للبراءة الزائفة، فإنه يكون قد قال ما أراد قوله للمرأة: أنه يحبها، ولكنه يحبها في عصر البراءة الضائعة. وإذا اشتركت المرأة في اللعبة، فإنها ستكون قد استسلمت لإعلان الحب في جميع الأحوال. الطرفان كلاهما لن يشعرا بالبراءة، كما أن كلاهما قبل تحدي الماضي، ووافق على ما تمّ قوله من قبل، ذلك الذي لا يمكن تصفيته. كلاهما استمتع عن سابق وعي بلعبة المغارقة... وكلاهما نجح في التحدث عن الحب». (إيكو، ١٩٨٤ : ٦٧ - ٦٨).

«الحكاية الكبرى» والحكايات الصغرى : ما بعد الحداثة والتاريخ

تعبير «ما بعد الحداثة» ليس زمنياً فقط، أي أنه لا يكتفي بما تفيد كلمة «ما بعد» من مصطلحات التجاوز أو الانتقال أو العبور أو التحويل، بل هو تعبير قبضي، أيضاً، وأساساً ربحاً. إنه ينتمي بالضرورة إلى عالم ثقافي، وليس في وسع دعائه أن يتجاهلوا معادلة تجاوز الجديد للقديم، ثم دمج القديم بصفة الجمود والقوات والتخلف عن العصر. هكذا في المنطق السليم، ولكن هذا بالضبط - وللمفارقة - هو ما يسخر منه معظم منظري ما بعد الحداثة، حين يناقشون بأن مهمة الزمن ما بعد الحداثة لا تتجلى في إحالة النتائج الحداثي إلى رفوف التاريخ، ثم عرض النتائج ما بعد الحداثي على رقب الحاضر. الهدف هو مفهوم بعينه عن زمن ثقافي تظل فيه الأشياء خاضعة للاستبدال والتجاوز، والهدف باختصار شديد هو مفهوم البشر عن الزمن الإنساني بوصفه تاريخاً.

وفي أكثر من حالة، ويصعد البرهنة على محاجة كهذه حول الزمن التاريخي، يذهب التنظير الحداثي إلى حدود كسر أية معايير «تحقيقية» بين الحديث والحداثة وما بعد الحداثة، وعلى نحو يبدو عجيباً وطريقاً في آن معاً. في كتابها «ما بعد الحداثة وأزمة الزمن التاريخي» ترى إليزابيث ديدز إرمرث أن كسر الزمن هو الرسالة الكبرى لمخطاب ما بعد الحداثة، الأمر الذي يدفعها إلى اعتبار رواية فلاديمير نابوكوف «أدا» (١٩٦٩) ذروة الأعمال ما بعد الحداثية. كذلك توضح منظورها التحقيقي العجيب للزمنين الحديث والحداثي، فتقول: «الحديث عندي يشير إلى حقبة وخطاب هيمن في الفترة الفاصلة بين عصر النهضة وبدء القرن العشرين، وما يلي تلك الثقافة الحديثة هو ما بعد حديث» (إرمرث، ١٩٩٢: ٥). العجيب التالي أن تحييتها يقصي من العصر الحديث العديد من منجزات الحداثة Modernism في العمارة والفن، وبالمقابل يدرج في صف ما بعد الحداثة حركات فلسفية عديدة (مثل الفينومينولوجيا والوجودية) يتفق كبار الأنبياء المؤسسين لفكر ما بعد الحداثة - فوكو ودريدا بصفة خاصة - على اعتبارها التعبير الأصح عن العصر الحديث Modernity.

وإلى أن يتغيّر الحال في يوم قريب أو بعيد، تظل علاقة تيارات ما بعد الحداثة بالتاريخ مرهونة بالتعبير - المفتاح: «الحكاية»، سواء الحكاية الكبرى أو الحكاية / الحكايات الصغرى. وقبل الخوض في التطور المتغير الذي شهده تاريخ هذا التعبير، يجدر الإشارة إلى أن مفهوم الحكاية الكبرى يرجع أصداً المفهوم الهيجلي عن التاريخ الكوني، والذي لم يترك كبير شك في أن التاريخ يخص بعض الشعوب دون شعوب أخرى. وحسب هيجل، ليس الأمر أن الأوروبيين حملوا مشعل القدر التاريخي فحسب، بل إن شعوباً مثل الأقوام الأصلية في أمريكا وأفريقيا هي شعوب افتقرت تماماً إلى التاريخ.

ولقد اعتبر هيجل أنها «شعوب بلا تاريخ»، بسبب من غياب الكتابة وانعدام الوعي الجمعي، ولأن الحكاية الأكبر لتطوّر الروح المطلقة سوف تجبر هذه الشعوب على الاندماج في مجتمعات الغرب الصاعد.

ومن المعروف أن جان - فرانسوا ليوتار هو الذي أطلق تعبير الحكاية، بل واشترطه في صلب أشهر تعريفاته للظاهرة بأسرها: «وما بعد الحداثة هو الموقف المتشكك من الحكايات الكبرى Metanarratives». ما هي هذه الحكايات الكبرى؟ هي باختصار حقائق كونية يُفترض أنها مطلقة وقصوى، تُستخدم لشرعنة مختلف المشروعات السياسية أو العلمية. والنشاط السياسي التحريري Emancipationist من أي نوع، يعتمد على نموذج زمن خطي هادف، يتمّ خلاله نقل المنجزات التاريخية من جيل إلى آخر. إنه النموذج الحداثي للتاريخ، وهو النموذج الذي يناهض مفهوم ما بعد الحداثة للزمن التاريخي. الماركسية، عند ليوتار، هي المثال الكلاسيكي على الهدف التحريري البعيد المدى، الذي يضمّنه التاريخ ذاته. وتحرير الإنسانية أسطورة تُشرعن ذاتها بذاتها، ولهذا فإنها «حكاية كبرى» يجري الحفاظ عليها منذ عصر الأنوار، وحدث مراراً أنها حوّلت الفلسفة إلى سياسة حزبية. وثمة أمثلة أخرى على تحرير الإنسانية عن طريق خلق الشروة (آدم سميث)، أو تطوّر الأنواع (دارون)، أو هيمنة اللاوعي (فرويد)، الخ. (أبيغنانيزي وغاريت، ١٩٩٥ : ١٧٤).

ولكن قد لا يكون من المعروف على نطاق واسع أن التعبير تقلّب لدى ليوتار مراراً وتكراراً، فتغير وتبدل حتى كاد يحقق الاستعارة التي استخدمها الرجل نفسه لتلخيص التاريخ الكوني: سُحِبَ إثر سحب من الحكايات! في عام ١٩٧١ دعا ليوتار إلى مناهضة التاريخ على الطريقة النيتشوية، وإلى تجذير العروض البنوية للحكاية التاريخية بحيث يتمّ فضحها كطراز من التعمية الصوفية. وأعلن أن القصة والتاريخ Story and History يقحمان الموصلة والخاتمة على صمت الواقع وفجواته وانقطاعاته، وربط الحكاية بالأسطورة والحرافة والغائية Teleology والميتافيزيقا، ثم ألمح إلى أن تأثيراتها الرجعية تتعارض مع التعقيد التحريري للتحليل النقدي. وفي الواقع كان هذا الموقف شبيهاً بما فعله هايدن وايت قبلئذ في أمريكا، وأواخر السبعينات ومطلع الثمانينات. وفي الآن ذاته، كان كلٌّ من ليوتار ووايت يعيدان توظيف استنتاجات الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي - شتراوس حول التعارض بين ابن البلد Native والغربي، وبين الشفافية والكتابة، واللاتاريخ والتاريخ، وأمريكا ما قبل كولومبوس وما بعده، وسواها من الثنائيات المتناظرة. وفي مقالة مطوّلة يبرهن كيرون كلاين على الوشائج العميقة بين منجزات ليفي - شتراوس في الأنثروبولوجيا الميدانية، وبين نظريات ليوتار ما بعد الحداثيّة حول الحكاية الكبرى والحكايات الصغرى. ويقتبس كلاين مقولة ليفي شتراوس حول التاريخ الكوني الذي يتألف من اندغام بضعة تواريخ صغرى محلية يقول: «لقد مهّد الرجل البنيوي الأرض لكي يحتلها الجحفل ما بعد الحداثي. ولقد صاغ منظور هذا الجحفل مادة التحليل النقدي ما بعد الحداثي اعتماداً على عرض ليفي - شتراوس للمسار التراجمي الذي اتخذته العقل الكتابي، وعلى تمييزه بين التواريخ الصغرى والتاريخ الكوني» (كلاين، ١٩٩٥: ٢٧٧).

ولكن ليوتار باشر في أواخر السبعينات سلسلة تحليلات نقدية جديدة حول الحكاية، ضمن منظور يفرق بين الحكاية الكبرى والحكايات الصغرى (المحلية). وفي ذلك اصطفّى إلى جانب رواة وحكايات المنشقين الفارين من بكين وبودابست والغولاغ، فأدان «الحكاية الماركسية الكبرى»، مثملاً أذان سادة هذه الحكاية من المثقفين الروس الذين سردوا حكاية «العمل» وكانوا بذلك يخدمون السلطة الشيوعية. وفي مقابل

مثل هذه الحكايات وضع «الحكايات الصغرى» *les petites histoires*، حكايات المهضات، والسجنا، والعاشرات، والطلاب، والفلاحين. وحين سئل عن السبب في أنها صغرى، أجاب: «لأنها قصيرة، ولأنها ليست تاريخاً كبيراً متعباً، ولأنها أصعب من أن تُدمج في ذلك التاريخ». ذلك لم يمنعه، للطرافة، من أن يحسب عمل كانط «النقد الثالث» في عداد الحكايات الصغرى، «لأنه ليس حكاية كبرى»، و«لأنه عمل فني» (ليوتار، ١٩٧٧: ٣٥).

ويسأله محاوره (الوهمي): كيف ستفادي النسبوية المبذلة حين تتخلص من جميع الحكايات الكبرى التي تدعي احتكار الحقيقة، وماذا تريد بعدها؟ «الوثنية» يجيب ليوتار. بذل الشيوعية والدوغما الليبرالية، يختار الوثنية لأنها «غير تقيّة» و«عادلة» في الآن ذاته. الوثني «يصلي للآلهة، ولكنه يفعل ذلك لكي يستحوذ على مؤثرات معينة، لا لكي ينطق بالحقيقة، ويكشف المخفي، أو يعترف بأثامه. وهو لا يستجدي ضامنيه، لأن كلامهم ليس أكثر قدسية من كلام البشر» (ليوتار، ١٩٧٧: ٤٥). وبعد سطور قليلة يوضح ليوتار أن القصص تروي نفسها بنفسها، وهي ليست نتاج موهبة ذاتية في السرد: «قصتي أنا، مثل كل القصص، تشير إلى قصص أخرى».

وفي أشهر كتبه «الشرط ما بعد الحدائي: تقرير حول المعرفة» يقدم ليوتار مفهوماً ثالثاً للحكاية الكبرى، في العلاقة مع العلم هذه المرة، وضمن سياق عام يستهدف الميتافيزيقا الهغلية ووحدة المعرفة. ومن المدهش أنه هنا يكاد ينحاز، ضمناً لصالح الحكاية الكبرى ضد «ديالكتيك الروح المطلقة» التي يزعم العلم امتلاكها بمصطلحات أخرى جديدة: «رجل العلم يسائل صلاحية ما تنطوي عليه الحكاية من تصريحات، ثم يستنتج أنها لا تخضع للتمحيص أو التدليل». وهكذا تنتمي الحكايات في نظر رجل العلم إلى ذهنية مختلفة: «وحشية، بدائية، متخلفة، غير نامية، مقترية، قائمة على العادات والأعراف والحساسيات والجهل والأيدولوجيا، صالحة للنساء والأطفال فقط». المدهش أكثر أن ليوتار يتابع قائلاً: «هذا التمييز دُبل كامل تاريخ الإمبريالية الثقافية منذ فجر الحضارة الغربية» (ليوتار، ١٩٨٥: ٤١).

وهكذا فإن تعريف ليوتار لمفهوم الحكاية تبث على نحو دراماتيكي أكثر من مرة واحدة، إلى درجة أن تعريفاته الأولى لا تكاد تتطابق مع تعريفاته الأحدث عهداً. لقد انتقل من التوصيفات الذرائعية للحكاية الكبرى كمسألة وضع وموقف، إلى توصيفها كوظائف للشكل. وبينما انغمس في تشريح عقلائي للتمييز بين الحكايات الكبرى والحكايات الصغرى، فإنه اضطر إلى إدراج الجماعات القبلية للسكان الأصليين في أمريكا لكي يبرز قناعاته بوجود أنواع مختلفة من الحكاية. وفي مفرداته الراهنة تتعدد أصداء النقد المعاصر للميتافيزيقا التقليدية. وأخيراً، لاح أن قوام الحكاية الكبرى رخو ومطاط بما يكفي لكي يقبض عليها مفكر ما بعد حدائي آخر هو ريتشارد رورتي، فيقلب سحرها على رأس سحرها ليوتار. والحق أن اتفاق رورتي مع ليوتار على شرور الحكاية الكبرى كان يخفي خلافاً عميقة، لأن كلاهما كان يعني شيئاً مختلفاً تماماً حين يتحدث عن الحكاية الكبرى (كلاين، ١٩٩٥: ٢٧٥). فعند رورتي تعني هذه نوعاً من الخطاب الفلسفي الذي يقيم مزاعمه على منطق كوني غير متبدل، نابع من الروح أو الطبيعة أو اللغة. فإذا ما استنكرنا هذا النوع الدوغماتي والعقيم من التفلسف، فإننا عندها نستحق الاستمتاع بمستقبل كوزمبوليتي هائي. والمفارقة أن ذرائعية رورتي تروي حكاية، وحكاية كبرى في الواقع، عن التحرر من الميتافيزيقا وحياة نقد اجتماعي - تاريخي كوزمبوليتي.

ما قبل الحداثة : المركز والأطراف

بيد أن التاريخ يبدو كمن يرد الصاع، بصرف النظر عن مقادير التشكك والتشكيك في الحكاية، سواء أكانت كبرى أم صغرى. والعالم المعاصر يشهد ظاهرة مزدوجة لاقعة: من جهة أولى تتخطى الإنسانية في سيرورات تجانس ناجمة جوهرياً عن مسببات الاقتصاد الحديث والتكنولوجيا وانفجار المعلومات، ومن جهة ثانية تتواصل مقاومة الثقافات الوطنية و«المحلية» لعمليات التجانس الأقرب إلى الهيمنة، وتتعزز الهويات أكثر من ذي قبل، ويحدث هنا وهناك أن تبلغ الاحتقانات درجة الانفجارات الإثنية القصوى. وما كان يُصنّف في خانة الشعوب التي بلا تاريخ، ينقلب اليوم إلى عالم تاريخي جديد، واحتقان مستديم سيّج الغرب ما قبل التاريخي، وما بعد نبوءة انتهاء التاريخ.

وحين اشتغل نيتشه، ومن بعده هايدغر، على تقويض مطامح وافتراضات العصر الحديث، فإنهما بذلك كانا قد فتحا الباب أمام سؤال شاقّ حول إمكانية وجود حضارة ليس داخلية في ركاب الحديث، ولكنها قادرة على تصعيد منطلقات العصر الحديث دون أن تستعير مبادئه وقيمه وأنواره. ولا ريب في أن المجتمع الحديث ليس ذاك الذي شهده كارل ماركس أو ماكس فيبر. ومن جانب آخر، فالحديث ليس المجتمع الغربي في أيّ من مراحلها الخاصة، بل هو مبدأ المجتمع الغربي بقلبه وقالبه، بوصفه المبدأ الوحيد بالتعريف والضرورة. وحين افترض الشطر الشمالي الغربي من أوروبا أنه مركز الأنوار في القرن الثامن عشر كان، في الآن، ذاته يفترض مسبقاً أن ما تبقى من العالم هو «أطراف بلا أنوار»، ثم تكفل الفتح الإمبريالي بتحويل هذه الإنشآت المفهومية إلى إنشآت جيوسياسية على الأرض. وتكوّنت المعادلة بسرعة: أن نعم «نحن» بالأنوار والأنوار مسألة تعني أن سوانا يفتقر إلى نورنا وأنوارنا، أو هو بالأحرى لا يعرف أي نور ويتخبط في ظلام دامس: نحن الأبيض وهو الأسود.

ثمة، بالمقابل، هذه المعادلة الأخرى: إذا كان خطاب الحداثة الغربية قد أبقي الأطراف بعيدة ومستبعدة عن المركز الحداثي، فإن خطاب ما بعد الحداثة يبحث هذه الأطراف على الانتقال من شرطها «ما قبل الحداثي» إلى الشرط ما بعد الحداثي، دون المرور بإشكالية الحداثة ذاتها (وكيف ستمّ بها تلك الأطراف ما دام الشرط ما بعد الحداثي قد أصبح بعد، وراء، على منأى من، على نقبض الحداثة). ومن جانب آخر، كيف للأطراف أن تشهد أو تتجاوز الحداثة وصولاً إلى ما بعد الحداثة، إذا كانت أوليات الهيمنة ما بعد الكولونيالية تتواصل في هذه الأطراف على شكل الأقانيم الكبرى ذاتها لعصر التحديث الغربي: فكرة الأنوار والعقلانية والعلمانية (التي تدخل في تناحر مستديم مع هذه أو تلك من أقانيم الثقافة المحلية)، فكرة المشروع الكوني (الذي يقهر جميع التمثيلات المحلية لصالح التمثيلات الغربية الأكثر جبروتاً)، وفكرة التصنيع التي كانت الأطراف وما تزال حلقة خادمة فيه، سواء لجهة تقديم المواد الخام أو استيراد السلعة؟

ولكن الأمر لا ينتهي هنا، فثمة وجه آخر للمعادلتين، أكثر جدلية وأهمية. إن التشكيك الذي يبدية الخطاب ما بعد الحداثي إزاء التاريخ الكوني (وهو التاريخ الذي اكتشف وجود شعوب بلا تاريخ)، وإزاء الحكايات الغربية الكبرى (وبينها أكثر من ترسانة إيديولوجية خدمت ترسانة الفتح العسكري الكولونيالي والإمبريالية)، ثم الميل إلى تفضيل «المحلي» في التواريخ والخطابات والحكايات (وبينها بالطبع تلك الخاصة بالمستعمرات السابقة وثقافات الأطراف)، ذلك كله يجعل الخطاب ما بعد الحداثي أشبه بجزء يتجانس مع خطاب الأطراف الذي أخرسه المركز حين أخرس التواريخ الأخرى، وخصوصاً تلك التي تطرح رؤية للعالم متناقضة، أو غير متطابقة، مع رؤية الغرب. بمعنى آخر، يبدو خطاب ما بعد الحداثة وكأنه

يقوم بالمهمة التي كان خطاب الأطراف يؤديها على الدوام، بصمت ولكن بفعالية: أي إرسال الصدمات الثقافية إلى المركز، وتعرضه لرؤى وتواريخ وعوالم أخرى، وبالتالي خلخلة التأويل الكوني (التاريخي والاقتصادي- الاجتماعي والفلسفي والفني والتكنولوجي) الذي صاغه الغرب دونما تشويش أو مقاومة. وفي طور متأخر من كتاباته تخطى جان-فرانسوا ليوتار عن المجهضات والسجناء والعاهرات والطلاب والفلاحين بوصفهم رواة الحكاية الصغرى الموازية للحكاية الكبرى، وذهب إلى ثقافات الأقوام الأصلية الأمريكية الـ (Cashinahua) والـ (Pueblo) حيث لا تلجأ حكايات الخلق والتكوين والولادة والحلم والموت إلى إقصاء القبيلة المجاورة أو البعيدة، ولا إلى إقصاء الآخر الإنساني أياً كان، كما هو حال الحكايات الكبرى في اللاهوت الغربي اليهودي-المسيحي، وفي التاريخ الكوني الهبغلي، وفي التأويل الحيوي للكون والكائن، وما إلى ذلك. ولقد فتنته في قصص قبائل الكاشيناوا أن ما يقنى في خاتمة الحكاية ليس الكائن بل الاسم، أو التسمية (التفاصيل، التعيينات)، فتكون الإنسانية العريضة هي الإطار المرجعي الذي لا يمكن أن يخترقه (أو يفسده، كما يقول ليوتار أسفاً) سوى إطار مرجعي مسلح بالكليانيات وبالتاريخ الكوني. بعبارة أخرى، لن يفسد حكايات الكاشيناوا الصغرى، المشاعية والإنسانية والتعددية، سوى الحكاية الكبرى الكونية، حكاية الغرب، عن نفسه وعن العالم.

أيمكن لهذه الخصيصة الهامة (أي قيام الخطاب ما بعد الحدائي بالمهمة التي تقع على عاتق خطابات الأطراف) أن تعكس مظهراً كافياً للقول إن ظاهرة ما بعد الحداثة تقدمية في الجوهر، وليست رجعية؟ لعل من المفيد، لأسباب منهجية حصراً، اللجوء هنا إلى رأي اليسار الماركسي قبل سواء. وبصفة إجمالية يقول ماركسيون من أمثال فردريك جيمسون ودافيد هارفي ومارزال بيرمان وتيري إيفلتون إن مرحلتي الحديث وما بعد الحديث طوران مختلفان من الرأسمالية الواحدة، وإن الانتقال من طور إلى آخر لم يكن انتقالاً من الرأسمالية إلى أي نوع من الـ «ما بعد» الرأسمالي. منطق التراكم الرأسمالي ظل ساري المفعول في الجوهر، وإن كان قد شهد تغييرات هائلة تجلّت في «الرأسمالية المتأخرة» أو الشركة المتعددة الجنسيات، أو الطور المعلوماتي والاستهلاكي، أو النقلة من الفورية إلى التراكم المرن وإزدواجية الوعي الحدائي. وعند هؤلاء تتعدد مصادر ما بعد الحداثة: العصر الحديث نفسه، ما يسمى «مجتمع ما بعد التصنيع»، انشقاق قوى سياسية جديدة حيّة، تنشط القوى الثقافية الطليعية، اختراق الشكل البضاعي للحياة الثقافية، انكماش «القضاء المستقل ذاتياً» للفن، استنفاد بعض الأيديولوجيات الكلاسيكية البرجوازية، وهكذا.

وفي نصّ بانورامي صادق وحادٍ، يقول تيري إيفلتون: «ثقافة ما بعد الحداثة قدمت كتلة أعمال غنية وجسورة ومنعشة، في مختلف ميادين الفنون. وحرّضت على ما هو أكبر من حصتها في الفن المتدني. لقد سحبت البساط من تحت أقدام عدد من الثوابت المتقرنة، وفتحت باب النقاش حول كليانيات مصابة بجنون العظمة، ولطّخت بعض الطهارات التي تحسد حُرّاسها عليها، وكوّنت بعض المعايير القمعية، وهزّت بعض الركائز التي كانت تبدو راسخة. كذلك مالت إلى الإستسلام لنزعة تشكك باعثة على الشلل السياسي، وإلى شعبية خاطفة، ونسبوية أخلاقية عارمة، ونوع من الصوفية يمكن أن يتلام مع سواء في «العالم الحر» ما دامت جميع التقاليد المتعارف عليها عشوائية في كل حال. وحين سحبت البساط من تحت أقدام الثوابت، التي يتحصن خلفها خصومها السياسيون، حدث مراراً أن هذه الثقافة ما بعد الحداثة كانت في الآن ذاته تسحب البساط من تحت أقدامها هي أيضاً» (إيفلتون، ١٩٩٥: ٦٦).

ولكن... ألا ينتمي هذا التحليل إلى تقاليد العرض الديالكتيكي للظواهر (وهي هنا ظاهرة ما بعد

الحداثة تحديداً)، في حين أن معظم تيارات ما بعد الحداثة لا تلج على شيء قدر إلحاحها على ضرورة إرسال التفكير الديالكتيكي إلى الزميلة الميتافيزيقية؟ لا ينكر يغلتون ذلك (وكيف له أن يفعل؟)، فيقول: «هنا، ربما، تتجلى أبرز نقاط افتراق ما بعد الحداثة عن الماركسية. فمن المفترض أن يكون الماركسيون منظرين «عقائديين»، ولا بدّ لهم من الإقرار بأنه لا توجد اشتراكية حقة دون تراث غنيّ مستمد من إرث الليبرالية البرجوازية المستنيرة. ما بعد الحداثيين، من جهتهم، يعلنون أنهم رُسل التعددية والتغاير والنهايات المفتوحة، ولكنهم لا يكفون عن تأثيم الليبرالية الإنسية، والليبرالية إجمالاً، وعصر الأنوار، والذات المتمركزة، وما إلى ذلك. والحقيقة أنه لكي تتمكن من إلغاء حقبة الأنوار البرجوازية مثل الطبقة الاجتماعية: لا بدّ لك من شقّ طريقك في صفها أولاً» (ص ٦٧).

وفردريك جيمسون، في ختام «ما بعد الحداثة، أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، أضخم وأهم أعماله حول الظاهرة، يعترف بما يلي: «مثل العديدين سواي، يحدث أن أصاب بين حين وآخر بالتعب من شعار ما بعد الحداثة هذا، ولكن حين يساورني إغراء إبداء الندم لأثني تواطأت معه، وإبداء الأسف على إساءة استخدامه ورداءة سمعته، والاستنتاج على مضض أنه يشير أكثر مما يحلّ من المشكلات، فإنني أجد نفسي وقد توقفت لأتساءل عما إذا كان في وسع أي مفهوم آخر أن يضخم القضايا بنفس هذه الطريقة الفعالة والمقتصدة» (جيمسون، ١٩٩١: ٤١٨). والحقّ أن جيمسون جدير بإبداء قدر إضافي من الندم على مسائل أخرى جوهرية غابت عن الكتاب، وربما غيّبها الرجل بسبب من اعتبارات موضوعية عليها ذات صلة بطبيعة المآزق العريض للظاهرة التي تصدّى لدراستها، بعق يستحق التقدير الكبير.

إنه، على سبيل المثال، يعيد إنتاج حكاية كبرى جديدة توحد تفاصيل متباينة ومتنازعة تحت خيمة الطور الرأسمالي المتأخر، حتى حين يقف التحقيق الزمني ضد هذا التوحيد، بوضوح تام. وهو يبدأ الطور من سنوات الستينات، في حين أن الرأسمالية المتأخرة كانت قد بدأت بعد عام ١٩٤٥، أي في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وعاقبة هذا الفراغ الزمني هي أن جيمسون يعطي أفاط التفكير والشعور (بعبارة أخرى: مختلف الأشكال الفنية في الظاهرة ما بعد الحداثيّة) أهمية لا تتوازي البتة مع أفاط التحولات البنوية الفعلية التي مرّ بها النظام الرأسمالي العالمي. وهذا الحلّ في التوازن هو الذي يقوده إلى ما يشبه الصمت المطبق في كلّ ما يتصل بإشكالية الحداثة وما بعد الحداثة بالنسبة إلى ثقافات وخطابات الأطراف. «والتواطؤ» الذي أشار إليه جيمسون في ختام كتابه، تواصل أيضاً في دراساته اللاحقة التي حاولت تدارك النقص، فتناولت «أدب العالم الثالث في عصر الرأسمال متعدد الجنسيات»، أو «التجديد الأدبي وأفاط الإنتاج في الأدب الصيني»، وما إليها. وفي الحاتين جوبه جيمسون باعتراض شديد وصارم من النقاد والباحثين الماركسيين من أبناء المستعمرات السابقة (إعجاز أحمد، عبد الرحمن جان محمد، قمع سنغاري، ري تشاو)، مثلما من أبناء الغرب (إدوارد سعيد، أليكس كالينيكوس، كريستوفر نوريس، مايك دافيز).

باختصار، قد يلوح للوهلة الأولى أن ما بعد الحداثة تعيد صياغة الثنائيات القديمة (سيد/عبد، أبيض/ أسود، مركز/ أطراف...) على نحو يخلق هرمية جديدة. والباحثة الإسبانية نيللي ريشارد تردد بسخرية مبطنة: «لأول مرة في تاريخ العلاقة بين المركز والأطراف تجد رواية أميركا اللاتينية نفسها في موقع متقدم أمام الرواية الغربية، وفي التنظير الغربي ذاته. بل هي - بفضل الواقعية السحرية وغابرييل غارسيا ماركيز - تنصّص طليعة الرواية ما بعد الحداثيّة أيضاً» (ريشارد، ١٩٩٣: ٤٦٦). ولكن ما إن تتجّع الأطراف في حيازة خطابها الثقافي الوطني على صعيد عالمي (بفضل، أو بمزعل عن،

هرمية ما بعد الحداثة)، حتى تنقُص ما بعد الحداثة تلك (ذاتها، بحذافيرها) على أي امتياز ثقافي وطني، فتقوم بتفكيك التمايز بين الأطراف والمركز، وتبطل أي اختلاف ذي مغزى. جميع العلامات الفارقة تُصهر في إطار مرجعي يذيب الاختلاف والتناقض لصالح تصنيع قالب واحد بلا قسمات ولا حدود، هو في نهاية الأمر المركز القديم ذاته وقد بطل الشكل لا المحتوى.

وفي طفولته كان مصطلح ما بعد الحداثة يغيد الثقافة الراديكالية والناقدة، والتيارات الفنية المنتهية إلى صف الأقلية (موسيقى الـ Pop على سبيل المثال) ضد الرؤية الاختزالية للفن الحديث، والجمالية العالية السائدة في أمكنة نخبوية مثل «متحف الفن الحديث». وفي العمارة شُنْ أمثال «فريق العشرة»، وجين جاكوبز، وروبرت فنتوري هجوماً شرساً على «أرثوذكسية العمارة الحديثة» بسبب نخبويتها، وتخريبها للحياة المدنية، وبيروقراطيتها، ولقتها التبسيطية. وفي السبعينات، وجراء نموّ تيارات ما بعد الحداثة واتساع نطاقها، أخذت الحركة تصيح محافظة أكثر فأكثر، عقلانية وأكاديمية، فسقط كثير من أبطالها (الفنان أندى وار هول على سبيل المثال) في فخّ التصويق التجاري العابر للقارات. وفي الثمانينات تغير الموقف من جديد، فحظيت ظاهرة ما بعد الحداثة بالقبول في الأوساط المهنية والجامعية والأكاديمية، وفي المجتمع إجمالاً. وكما حدث مع أبيها (العصر الحديث) وشقيقتها اللدود (الحداثة)، باتت ما بعد الحداثة جزءاً من المؤسسة، لها ما لها وعليها ما عليها.

وفي كتاب حمل طموحه العريض منذ العنوان: «شعريات لما بعد الحداثة: التاريخ، النظرية، والقصة»، حاولت ليندا هتشون تقديم مشهد زاخر ومعقد لأثار ما بعد الحداثة في النظرية والنقد والأدب (الرواية خصوصاً)، والفنون (السينما، الرسم، الموسيقى، الرقص، التصوير الفوتوغرافي، ...)، والعمارة والكتابة التاريخية. وفي ذلك كله أعلنت منذ البدء أنها ليست بصدد الدفاع عن ما بعد الحداثة، ولا بصدد تأييدها. ولقد شددت، وهي المعنية بالخطاب ما بعد الكولونيالي، على أن ما بعد الحداثة ليست مرادف المعاصرة والتحديث والتجديد بالضرورة، كما أنها لا تصف ظاهرة ثقافية عالمية لأنها أوروبية وأمريكية شمالية. المدهش، مع ذلك، أنها اختتمت الكتاب بهذه النتيجة: «لعلنا في دراسة ما بعد الحداثة لا نمتلك شعريات، بل إشكاليات Problematics: سلسلة مشكلات وقضايا أساسية خلقتها مختلف خطابات ما بعد الحداثة، أو لم تكن إشكالية تماماً من قبل، وهي اليوم كذلك بسبب من خطابات ما بعد الحداثة» (هتشون، ١٩٨٨: ٢٢٤). كأن المرء هنا يتذكر تحذير غوته حول ضرورة الإنتباه إلى أحلامنا في طور الصبا، لأنها هي التي سنشهدا في طور الكهولة.

وفي واقع الأمر، لا يشدد الفنان ما بعد الحداثي على المؤسسات والممارسات الاقتصادية لطور الرأسمالية المتأخرة، بل على أحلام الصبا («أنساق الإشارة الثقافية»، كما سيقال لنا) التي استعمرها الرأسمال ذات يوم دون أن يضطر إلى قطع أواصر القرابة مع التراثات الأساسية في الفكر الغربي، هذه التي تقتات عليها النظرية ما بعد الحداثية. ولا يدخل في باب المفاجآت الدراماتيكية أن ما بعد الحداثة تعيد إحياء الرؤية الرومانتيكية المبكرة حول عالم موحّد، تشهد هذه المرة على هيئة كابوس. والآن وقد حقق الغرب حلم الرواد الرومانتيكيين، فأعجز العالم الأحادي التوحيدي، ثم استكمل سلسلة انتصاراته على العوالم الأخرى في سياق المزيّد من التوحيد والكوتنة والعولمة، فإنّ الإشمتزاز ما بعد الحداثي من الحكايات الكبرى لا يقوم في الواقع بما هو أقلّ من بعث الأحلام الرومانتيكية من الأجدات، وتدريبها لكي تسير من جديد... على رأسها!

وإذا كانت ظاهرة ما بعد الحداثة إقراراً عاصفاً وصريحاً بأنّ الإفلاس هو السمة الراهنة لثقافة ومجتمع

شهاداً أطواراً من التحديث والحداثة ورشق الذات على الكون وتاريخ الكون، فلماذا يتوجب أن تُصاب بقلق الإفلاس ذاته تلك الثقافات والخطابات الأخرى التي أبقيت على الهامش، أو أقصيت، أو وصمت بأنها «شعوب بلا تاريخ»؟

المراجع المختبسة :

- Apignanesi, Richard and Chris Garratt 1995: *Postmodernism for Beginners*, Icon Books, Cambridge.
- Arac, Jonathan ed., 1986 : *Postmodernism and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Eagleton, Terry 1995 : "Where do postmodernists come from?" in "Monthly Review, vol. 47.
- Eco, Umberto 1984 : *Postscript to the Name of the Rose*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Ellen, Wood 1996 : "Modernity, Postmodernity, or Capitalism, in" *Monthly Review*, v 48.
- Ermarth, Elizabeth Deeds 1992 : *Sequel to History : Postmodernism and the Crisis of Historical Time*, Princeton University Press, N. J.
- Hassan, Ihab "Joyce, Beckett, and the postmodern imagination, in" *TriQuarterly*, XXXIV, Fall.
- Hutcheon, Linda 1988 : *A Poetics of Postmodernism : History, Theory, Fiction*, Routledge, New York.
- Jameson, Fredric 1991 : *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham.
- Jencks, Charles 1986 : *What is Postmodernism?* Academy Edition, St. Martin Press, London.
- Klein, Kerwin 1995 : "In Search of Narrative Mastery, in " *History & Theory*, vol. 34.
- Lyotard, Jean-François 1977 : *Instructions, païennes*, Paris, Minuit.
- 1985 : *The Postmodern Condition*, Manchester University Press, Manchester.
- 1985 : *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Editions Galilée.
- Miller, Stephen 1993 : "A Postmodern Age?" in *The American Enterprise*, September / October.
- Richard, Nelly 1993 : "Postmodernism and Periphery," in *Postmodernism : a Reader*, edited by Thomas Docherty, Columbia University Press, New York.

الملف ما بعد الحداثة

ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة فيصل دراج

لا تبدأ بالأشياء - القديسة الطيبة بل بالأشياء - الجديدة البائسة

فائلر بنيامين

شكلت الحداثة قوام الفكر التنويري العربي في أطيافه المختلفة، منذ بداياته الأولى في منتصف القرن الماضي إلى نهاياته المأساوية بعد حرب حزيران عام ١٩٦٧. ومع أن الحداثة كانت قائمة كمعنى ومنظور، فإنها لم تكن حاضرة ككلمة، لأن «الأيديولوجيات التحررية الكبرى» أعلنت عن حداثتها في شكل من الكلام مختلف. وبعد حرب حزيران، وتراجع «الأيديولوجيات التقليدية» المنتسبة إلى الحداثة، تقلصت الكلمة الأخيرة إلى الأمام حاملة معها ملامح السياق الجديد. وإذا كانت «الأيديولوجيات التحررية» التي هُزمت، تدافع عن مضامين الحداثة ولا تسرف في استعمال الكلمة الأخيرة أو تحتاج إليها، فإن الحداثة، الوافدة بعد حرب حزيران، ضحمت البعد الكلامي وهُمشت المضامين.

ومثلما أمدت سياق الهزيمة كلمة الحداثة بأرض مفتتحة، فإنه خلع عليها ما يوافقها من الصفات، فجاءت فضفاضة ومؤطرة بالغمام. وعلى الرغم من رخاوة الكلمة وضبابيتها، فقد عرفت التمدد والانتشار، حتى تحولت إلى كلمة تقول كل شيء ولا تقول شيئاً في آن، باستثناء مداخلات محدودة. ولم يكن ذلك الانتشار متاحاً لولا هلامية الكلمة وقوامها الممتنع عن التحديد، ذلك أن الملتبس، في أزمنة الانحدار، يحاصر الواضح ويهزمه. ولذلك تناسلت الكلمة وتشجرت في فضاء اللغة والبلاغة، رامية بأسئلة الواقع والبشر إلى حيز مهجور، كما لو كانت الحداثة تفتت بزادها اللغوي، لا بأسئلة الإنسان المقيّد الباحث عن فضاء منير.

وربما يعود فقر الكلمة إلى الجانب الذي اكتفت به، وهو جانب مشغول بالأدب واللغة وأحوال الإبداع.

وضاعف فقرها المصدر الذي استلهمته، والذي يرتبط برومانسية مثالية أوروبية، تفصل بين الإبداع والواقع، وتوحد بين الإبداع وحلاصة البشر. دارت كلمة الحداثة العربية حول ذاتها، تحاكي مصدراً منفصلاً عنها، وتنفصل في محакاتها عن الواقع الذي تعيش فيه. ولم تكن في انفصالها المزوج تعباً بأحوال البشر وأسئلة التاريخ، بقدر ما كانت تلبي أغراض «نخبة ثقافية جديدة»، تحتفل بشروط الكتابة وتحول سؤال القراءة إلى سؤال عقيم. وربما تكون غلظة تسليع الإبداع الفني، في أزمنة معينة، قد دفعت بالفنان الأوروبي إلى الاعتصام، مع عمله، في مكان معزول، دفاعاً عن الفن وشجياً للتجارة. لكن «مثقفي الحداثة العربية المتأخرة» اكتفى بالاعتصام فقط، زاهداً بالسياق التاريخي ومحتفياً بالمحاكاة. وبالتأكيد، فلا علاقة تذكر بين تحصيل المعارف الكونية واقتناء السلع الفكرية. فالإقبال على المعرفة الإنسانية، في مصادرها كلها، واجب وطني وضرورة عقلانية. غير أن تحصيل المعرفة مغاير للمحاكاة الصماء، التي تتسم بالحد الأدنى من احتياز المعرفة والحد الأعلى من التقليد، كما لو كان التقليد في ذاته هو العلم الجوهري، وكانت المعرفة المنقولة أمراً عارضاً. ولعل إقامة مساواة بين السلع والأفكار، وتوحيد الطرفين معاً في مدار محاكاة الغرب، هما سبب تحول الحداثة، وما بعد الحداثة لاحقاً، إلى صيغ فكرية محايدة مقبولة في جميع الأنظار العربية. فالكلمة الأولى، أي الحداثة، كما الكلمة التي ستتلوها، تضثمان العنصر اللغوي وتهيلان التراب على خارج الكلام. ويؤازر حياد السلعة الفكرية الجديدة لعبة الكلمات التي تطرد كل مشروع فكري، بتهمة إرهاب الأيديولوجيا المتقدمة، وتحول مثقف الحداثة إلى تقني نظيف، يفتش الاختصاص ويلتحف باللغة المتطهرة. وهكذا تتحول الحداثة إلى شأن فردي خاص، أو إلى شأن خاص بين أفراد لهم خصوصية المعرفة. وفي هذا التحول يتكشف معنى «الحداثة العربية الجديدة»، والتي، رغم ضجيج الكلام، تظل مثقفة، تاريخياً، عن الحداثة العربية التنويرية، التي رأت دائماً في الثقافة شأنًا جماعياً واجتماعياً في آن.

في مقالة كتبها قبل عقود أربعة، وعنوانها : «العرب والثقافة الحديثة»، يقول قسطنطين زريق : «والآن لا بد من أن نتساءل : أين هم العرب من هذا كله، وما موقفهم من الثقافة الحديثة؟ إذا كانت الثقافة الحديثة تمثل العقل المؤمن بذاته، الوعي بإمكانياته، المنتظم النامي، المتغلب على الوهم، المنطلق إلى الآفاق بحررة واعتزاز وفرح، فلا شك أننا ما نزال على عتبة هذه الثقافة، لم نحمل دأرها ولم نحمل شعارها... وبعد، إن تبعة اكتساب الثقافة الحديثة وتعزيزها تقع في الدرجة الأولى على القلة من أبناء المجتمع التي أحرزت هذه الثقافة وعرفت قدرها ونفذت إلى جوهرها. وأول دليل على وجود هذه القلة وأصلاتها هو إخلاصها للقيم الروحية والعقلية، وتجنُّدها للم رسالة التي تحمل...» (١). تعطي كلمات زريق الحداثة معناها الحقيقي، من حيث هي حرية وعقل وطرد للأوهام. غير أن زريق لا يعطي المعنى ويعتصم بقوة الكلمات، بل يقيم علاقة وثقى مباشرة بين الحداثة والنخبة المثقفة، لا سعيًا وراء تطريب اللغة وتكثير المصطلحات، بل تأكيداً للمشروع التحويلي الاجتماعي، الذي لا تكون الثقافة ثقافة من دونه، ولا النخبة الثقافية جذرية باسمها إن لم تتجنَّد له. يُنشئ قول زريق، في عناصره كلها، الفرق بين الحداثية التنويرية و«الحداثة العربية المتأخرة»، التي تتبدى انتقاماً متأخراً من الحداثة الأولى، لا استكمالاً

لها، مع وجود استثناءات نبيلة، بالتأكيد (٢).

لا ينقطع اجتهاد زريق، التنويري المنشق، عن اجتهادات جيل طويل من التنويريين الكبار، الذين مارسوا الحداثة نظراً وعملاً، وإن كان التفاتهم الصادق إلى القضايا الحقيقية، لا إلى أهازيج اللغة، جعلهم يخوضون معركة الحداثة الاجتماعية تحت لواء «القديم والجديد». واجه طه حسين التصور اللاهوتي الذي يمنع نمو المعرفة بقدر ما قاتل من أجل جامعة يرتادها الجميع، ورأى العقاد الشاب في المثقف قائداً اجتماعياً (في زمن مضى بالتأكيد) قبل أن يرى فيه اختصاصياً في النحو والإملاء، وأعطى الراحل الجميل جمال حمدان الجغرافيا قراءة سياسية، كي يصبح العلم الجغرافي علماً وطنياً.... في هذه الحدود، لا يتكشف فقط الفرق بين الحداثة الأولى المهزومة و«الحداثة المتأخرة»، بل تُستظهر أيضاً الملامح الشائنة والمقزومة للحداثة الأخيرة. وفي هذه الحدود تكون «الحداثة المتأخرة» نقيضاً للأولى وانتقاماً منها، رغم تماسك اللغة ونثار الكلمات.

تقطع «الحداثة العربية المتأخرة» مع الحداثة العربية الأولى، وتقطع، في اللحظة عينها، مع كل تصور تاريخي للحداثة. فهذه الأخيرة، في أطيافها المتعددة، تتكىء على تصور عام، يعني بتحديث الكاتب والقارئ، بعد أن يقدم اقتراحه المفتوح الخاص بتحديث الشروط الاجتماعية للكتابة والقراءة، وهي شروط تلمس المدرسة والرقابة وتحرير المرأة وتكاثر العلوم واحترام القانون. يقول الفرنسي آلان تورين في كتابه «نقد الحداثة»: «الحداثة توزيع لمنتجات النشاط العقلاني، العلمي، التقني، الإداري.... ولهذا فهي تتضمن التمايز المتصاعد لقطاعات الحياة الاجتماعية المختلفة: السياسة، الاقتصاد، الحياة العائلية، الفن بشكل خاص» (٣). لا يغفل تورين عن الفن، فهو يؤكد أكثر من غيره، لكنه يعطف هذا التأكيد على علاقات مجتمعية أخرى، تحتضن العائلة والتقنية وأشكال الإدارة، أي أنه يرى في الحداثة منظوراً عاماً يخلق جميع المفاصل الاجتماعية. ومهما يكن «الحداثي العام»، الذي يقول به عالم الاجتماع الفرنسي، فإن المستقر في ذهنه هو مفهوم الذات، الشخصية، أو الاستقلال الذاتي للعلاقات الاجتماعية، وهو ما يقصد إليه في مقولة: «التمايز المتصاعد»، التي تنطوي على التفريد والتخصيص. فلا مكان لمرجع وحيد ولا مكان لمدينة فاضلة تُشتق منها مدن صامتة هي ظلال لها. ولهذا، فإنه ينهي كتابه الضخم بفصل، يسبق الفصل الأخير، عنوانه «ما هي الديمقراطية»، كأن الحداثة الأوروبية في صيغتها الأولى، كما في صيغتها الأخيرة التي وقع عليها النقد، تبدأ بالإنساني وتنتهي به، كي يستأنف مغامرته المفتوحة للخروج من الكهوف القديمة والجديدة معاً.

ويشكل الفناء على الإنسان الطليق جوهر كتاب الأميركي مارشال بيرمن الأخاذ في العنوان والمضمون وهو: «كل ما هو صلب يتحول إلى أثير». وعنوان الكتاب جملة من «البيان الشيوعي» لكارل ماركس. يقول بيرمن في مقدمة كتابه: «أن تكون حديثاً يعني أن تعيش حياة مفعمة بالمفارقات والتناقضات، يعني أن تخضع لهيمنة التنظيمات البيروقراطية الهائلة التي تستطيع أن تتحكم بساتر التجمعات والقيم والحיות، وأن تدمرها في أكثر الأحيان. غير أنه يعني أيضاً ألا يقف أي عائق بينك وبين تصميمك - وتصميمنا جميعاً - على مجابهة هذه القوى، على محاربتها في سبيل تحويل عالمها وجعله عالماً يخصنا

نحن» (٤). ومع أن بيرمن، في كتابه الذي أثار حواراً طويلاً، يدرس، باستفاضة، فاوست غوته وحداثة بودلير وعمران بطرسبرغ وديستوفسكي، فإنه يؤكد الحداثة الشاملة وينصب الإنسان المتحرر مرجعاً لها، مستعيناً بأشياء كثيرة من أسطورة بروميثيوس. فالإنسان الحديث يُنكر الركود وتغويه مسالة المجهول والذهاب إليه، والمجهول يحضه على مغامرة متجددة، تحتضن شيئاً من الفردوس المفقود ولظى جهنم، كأن جوهر الإنسان يقوم في مغامرة طليقة تقله من مكان مألوف إلى موقع لم يتوقعه، مغامرة قلقلة يتمازج فيها النور والظلمة، في انتظار لحظة غير متوقعة تتلاشى فيها الظلمة حتى الانحسار الأخير.

يدعو بيرمن في مقدمة كتابه إلى جمالية المقاومة في الزمن الحديث، كي يقبض الإنسان على زمن ذهبي في عالم غنائي منتظر. وينتهي آلان تورين كتابه بالدعوة إلى فضاء ديمقراطي جديد، قوامه الحرية والعدالة والمساواة. وكلٌّ من الطرفين يؤخذ الحداثة في علاقاتها المختلفة، حيث الحوار مع بودلير لا يحجب «التنظيمات البيروقراطية»، وكلٌّ من الطرفين يرى في الحداثة لحظة نظرية - عملية، وينتهيان إلى الدفاع عن الإيجابي الإنساني الكبير، الذي ولدته الحداثة، مع ضرورة إعادة قراءة تاريخها، من وجهة نظر الراهن، بغية توليد صيغة جديدة لها. ولعلّ هذا المنظور، المنشد إلى الحداثة كتصوّر تاريخي، هو الذي يدفع كل وعي حداثي إلى التوحيد بين الحداثة والتحديث الاجتماعي، فلا فكر حداثياً من دون مدرسة جاء منها وتعرف معنى الحداثة، ولا حداثة نظرية من دون شروط إجتماعية تعرف إنتاج المعرفة وتقسيم العمل ونشر حقوق المشاركة السياسية وإعادة تشكيل الهوية الوطنية. تحتاج الحداثة، من حيث هي مشروع مستقبلي، إلى مرتكزات إجتماعية متعددة تعيد إنتاجها، ينتجها وعي حديث يقدر ما تسهم في إعادة إنتاجه وتطويره.

يكشف جدل الحداثة الفكرية والتحديث الاجتماعي بؤس «الحداثة العربية المتأخرة»، التي تقزّم المفاهيم إلى شواغل النخبة المختصة المتعالية، التي تتعامل مع القراءة والكتابة كاختصاص يوازي وقائع الحياة اليومية ولا يلتقي بها. والحداثة الشكلانية لا يعوزها التلفيق، فهي تستعير رومانسية متشائمة من شقوق أوروبا الأدبية في القرن التاسع عشر، بقدر ما تقتض صورة المثقف التقني، الذي عرفته أوروبا في مرحلتها ما بعد - الصناعية. والأمّر، في شقيه، يحيل على المحاكاة الصماء، حيث جدار الصين يفصل بين المعير والمستعير، وحيث جدار أسماك يفصل بين «الحداثي المتأخر» ووقائعته العربية. ومثلاً يكرّر التلميذ الموقّ أخطاء معلمه المستبدّ، فقد ورثت «الحداثة المتأخرة» خصائصها إلى ما بعد الحداثة التي أعقبتها، والتي تُكرّر، في سياق عربي، مقولات سياق آخر مغاير له. ولذلك يستطيع بعض المثقفين العرب أن يهاجموا مفهوم التقدم والتنوير وزمن الأيديولوجيات ودلالة المثقف، وأن يتحدثوا عن «الكوكبية والقرية العالمية وصلح الحضارات والمستهلك الكوني». وحديث كهذا بالغ الغرابة، لأنّه يردّ إلى أحد أمرين، أولهما الجهل وثانيهما استعذاب الموت. فحديث ما بعد الحداثة، في صيغته الأوروبية والغربية بشكل عام، مأخوذ بـ «ما بعد التاريخ»، الذي تشتق منه نهاية الجغرافيا قبل أن تستولد منه «نهاية التاريخ». وإذا كان بإمكان المنتصر الأوروبي أن يحتفل بـ «نهاية التاريخ»، وأن يرى في الزمن العالمي الجديد تعبيراً عن أفضل العوالم وأجمل الأزمنة، فإن احتفال «مثقف الأطراف» بهذه

النهاية إشارة إلى وعي مريض أو وشاية بذاتية غريبة، تستعذب النل والمهانة، وتطالب بإقالة العقل والإرادة.

الحداثة : وحيدة أم متعددة؟

في دراسته «رسم الحياة الحديثة»، المنشورة في عام ١٨٦٣، يتحدث بودلير عن الحداثة على النحو التالي: «الحداثة هي الانتقال، العابر، الجائز، وهي نصف الفن الذي يشكل الأزلي اللا متغير نصفه الآخر» (٥). تولد الحداثة من تقاطع الزمن والأزل، من راهن يتلاشى، من جمال عابر سكن الحاضر وأرتحل سريعاً، كأن غرضها «الاعتراف بالبرهة الانتقالية بوصفها الماضي الحقيقي لحاضر آت» (٦). ومع أن بودلير يقيم تعريفه للحداثة على تزواج الراهن والأزلي، فإنه لا يحتفظ، منطقياً، إلا بالأزلي، طالما أن الراهن لحظة من لحظات الماضي، حاله كحال «وميض البرق»، الذي يزامن الشتاء الأبدي ويظل جديداً. ولعل جوهر الفن السرمدى، الذي يحدث عنه بودلير، هو الذي دفع فالتير بنيامين، في دراسته المتألفة عن «الشاعر الرقيم»، إلى أن يرى نظرية بودلير الفنية ضعيفة وفقيرة.

مع ذلك، فإن حداثة بودلير العميقة تتجاوز فكرته النظرية عن الحداثة، وتقوم في موقع آخر، أكثر اتساعاً، يحتوي المدينة الجديدة والقوى التي تصنعها والفنان الذي يتمسك في شوارع عريضة مليئة بالحياة. وهذا «الموقع الآخر» هو الذي حمل بودلير في «صالون ١٨٤٦» على تمجيد البرجوازية، إذ يتوجه إلى البرجوازيين قائلاً: «أنتم الأكثرية من حيث العدد والذكاء، وبالتالي فأنتم السلطة، وهذا عدل» (٧). ثم يقول: «لقد اندمج بعضكم ببعض، لقد أسستم شركات، لقد حصلتم على قروض»، وهذا كله مرتبط بـ «تحقيق فكرة المستقبل بأشكالها المتباينة كلها، السياسية منها والصناعية والفنية». إن ما يدفع بودلير إلى الثناء على البرجوازية هو دورها في إنجاز تقدم إنساني لا محدود، وما تتسم به من روح إبداعية ورؤية شمولية، يجعلها تقبل على الفن وتقدم له وسائل النمو والارتقاء. ومع أن مارشال بيرمن يطلق صفة «الحداثة الرعوية» على موقف بودلير من البرجوازية، لأن انبهاره بها منعه من تلمس وجوها المظلمة، فإن هذه الحداثة، رغم رعونيتها، لمست بوضوح العلاقة بين التحديث المادي والتحديث الفكري، كما لو كانت تقول: «إن الجماعات الأكثر ديناميكية واتصافاً بالإبداع في الحياة السياسية والاقتصادية، ستكون الأكثر انفتاحاً على الإبداع الفكري والفني - بغية تحقيق فكرة المستقبل بأشكالها المختلفة كلها -، إنها تعتبر التغيير الاقتصادي والثقافي على حد سواء تقدماً لصالح الجنس البشري» (٨).

يشني بودلير على الإنجاز التاريخي للبرجوازية، ولا يلتفت إلى شيء آخر. يلتفت إلى الحياة اليومية العاصفة، وينشد إلى الملحمي الواسع الذي يسكن النهار الحديث، والذي لا يكون حديثاً إلا لاختلافه عن الأمس الذي سبقه: «فالحياة الحديثة في السنة المقبلة ستكون وستبدو مختلفة عن الحياة الحديثة هذا العام». لا شيء يشني الشاعر عن الانبهار بأضواء المدينة المتلألئة وأزيائها المتنوعة والمواكب العسكرية الاستعراضية، بألوانها الزاهية وأرتالها المنسابة. غير أن الشاعر، في حديثه العميقة، سيظل مفتوناً بعنصرين هما: الانسياب وقابلية التبخر. فالإنسياب في دلالاته المكانية والزمانية إحالة على فضاء

ميسور، لا حواجز فيه ولا عوائق، الأمر الذي يجعل من الشارع العريض - البولفار - مجلىً للحداثة ومراً لها. هذا الشارع الرحب، المعمور بالفننة والأضواء والبشر، الذي سيسحر بدوره بنيامين، ويحفزه على مشروعه الطويل والطموح والذي لم يكتمل عن «سوسولوجيا الحياة اليومية». أمّا قابلية التبحر فتلتقي مع عبارة ماركس الشهيرة: «كل ما هو صلب يتحول إلى أثير»، إذ دوامة التقدم في إيقاعها المجنون ترسل بالشوايت كلها إلى جهنم، فما كان مسترخياً وتجلله المهابة، منذ قرون، يتكشف نثراً تائهاً في نهار الحياة الحديثة.

والفنان الحديث، كما يراه بودلير، هو ذاك المنغرس في الحياة اليومية الحديثة، «الذي يقيم بيته في قلب الجمهور المتزاحم، في زحمة مد الحركة وجزرها، في وسط ما هو شارد متطارد وما هو لا نهائي». يصبح الفنان حديثاً بالتقائه مع الحشد البشري الحديث، الذي ينطلق متنساباً في الشوارع العريضة ولا يتوه، لأن اتساع المكان يسبغ عليه حرية واسعة تسعفه في تجنّب المتاهة. ولعل فنان بودلير حديث بمعنى مزدوج، فهو يقيم في بيت الجمهور المتزاحم، وهو يبنى عوالم الفنان بمواد الحياة الحديثة. ولذلك يكون بطلاً من أبطال الحياة الحديثة، لا حواجز بينه وبين الإنسان العادي، ولا جدران بينه وبين بناء الشوارع الحديثة ومهندسيها، الذين إن وقفوا إلى جانب «أبطال الإلياذة»، بدا الأخيرون إلى جانبهم أقزاماً. وفي هذه الرؤية، يميّز بودلير ذاته عن أسلافه الرومنطيقين من ناحية، وعن خلفائه الرمزيين من ناحية ثانية، ذلك أن الأسلوب الذي بنى فيه شعره مستوحى مما يراه ويعيشه في الحياة اليومية المحاشدة، وهذا ما حمله في مقدمة «كآبة باريس» على أن يعلن أن الحياة الحديثة تتطلب لغة جديدة: «نثراً شعرياً، موسيقياً بدون إيقاع وبدون قافية، نثراً يتحلّى بما يكفي من المرونة، وبما يكفي من الصلابة والفظافة ليتلام مع النوازع الغنائية للروح، مع موجات أحلام اليقظة، مع رقصات الوعي وقفزاته». ويؤكد بودلير أن «هذا المثل الأعلى المستحوذ والأسمر يلد إلا من اكتشاف جملة من المدن العملاقة ومن اندماج ارتباطاتها التي لا تعد ولا تحصى، في المقام الأول». يؤكد بودلير الشاعر بطل الحياة الحديثة، غير أنه لا يشتق الشاعر من غمام الأزل، إنما يبنيه بعلاقات المدن العملاقة وأنسياب الشوارع الحديثة.

في تفسيره للحداثة ينأى آلان تورين عن نثر الحياة اليومية وأبطال الزمن الحديث الذين تحرّروهم الشوارع الواسعة، ويركن إلى لغة المفاهيم النظرية المتحدثة عن عقلانية حديثة. والعقل الحديث، الذي ترك قيود القهر خلفه، حلم بتحويل العالم كله إلى بيت أليف حسن الترتيب والتنظيم: تنظيم التجارة وقواعد التبادل، خلق إدارة عامة ودولة قانون، تنظيم وإطلاق الحريات العامة، نقد التقاليد، إنجاز اللغة القومية، إكبار العلم وتحويله إلى قوة منتجة.

في بدايات الحداثة، كان العقل هو السيد، قبل أن تكون السيادة لرأس المال والعمل. وسيطرة العقل نصبت رجال الفكر مراجع للزمن الحديث، فلاسفة وأدباء ورجال قانون كانوا، أو علماء، يراقبون ويصنّفون ويكتشفون طبيعة الأشياء. ولعل جموح العقل إلى حدود الشطط، هو الذي استولد صورة العالم كببت أليف وسيد على ذاته، يسكنه العقل وبينه العقل في آن. عالم يتداخل فيه الإنسان والطبيعة إلى حدود الاندماج، ويحتضن فيه المتناهي اللامتناهي، ولا مكان فيه لمجسد يقيم في عالم وروح معزولة عنه تقوم

في عالم آخر. وبداية، فإن الرؤية الملحمية الحديثة، التي يتبادل فيها العقل والإنسان مواقع السيادة بانسجام، لم تكن ممكنة من دون وقائع مادية ونظرة إلى العالم حظيت بالسيطرة والقبول. وصدرت الوقائع المادية عن الثورة الصناعية وتعدّد الرأسمالية والتقسيم العالمي للعقل وإخضاع الكوكب الأرضي إلى «الإرادة البيضاء». وتنازل تصوّر العالم الحديث من أنساق فلسفية متعددة، إذ إنسان ديكارت سيد على ذاته ومالك للعالم، ومجتمع روسو الجديد الذي لا غربة فيه ولا اغتراب، وصولاً إلى هيجل الذي قال: «إن حرية الذات هي، بشكل عام، مبدأ العالم الحديث. واستناداً إلى هذا المبدأ تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروح، بغية الوصول إلى حقوقها» (٩).

تأمّلت الأيديولوجيا الحديثة دلالات الأصول، نحّت الأصل بصيغة المفرد، واحتفلت بأصول جديدة ومتكاثرة، حيث أصل الإنسان في ذاته وأصل الطبيعة في قوانينها، وأصل السلطة في الشعب وأصل الحقيقة في القانون العلمي. وكانت في هذا كله تبتكر معنى الدولة بقدر ما كانت تبتكر معنى التاريخ. يقول تورين، في معرض وصفه للحداثة ونقدها، عن مفهوم التاريخ في الأيديولوجيا الحديثة: «ليس التاريخ إلا صعود شمس العقل إلى أعالي السماء. إنه ما يستبعد كل فصل بين الإنسان والمجتمع، حيث المثال أن يكون الإنسان موطناً لتلقي فضائله الخاصة مع الخير العام. إن فضاء الأنوار شفاف، لكنه أيضاً منفلق على ذاته، مثل حبة من البلور. والحداثيون عاشوا في كرة محصنة بكل ما يمنع إزعاج العقل والنظام الطبيعي للأشياء» (١٠). ومهما تكن حدود العقلانية الصارمة التي لازمت الأيديولوجيا الحديثة، فإنها أطلقت سلسلة ذهبية من المفاهيم التي بنت المجتمع الحديث، سواء كان ذلك البناء رخامياً ونظيفاً أم مليئاً بالتشوه والانحراف. وبإمكان هذه السلسلة أن تتكشف في فكرة: الدولة، الدستور، المواطن، الشعب، الحزب السياسي، النقابة، مفهوم التاريخ، مفهوم المثقف، مفهوم المعرفة النمسية. ولعل هذه الرغبة الجامحة في استبدال علاقات المجتمع من العقل وملئها بمضمون عقلاني هي في أساس تصوّر «القطع الشامل» الذي لازم العقل الحديث، والذي أقام مسافة مستحيلة التجسير بين القديم والجديد. فأن يكون الإنسان حديثاً، يقول بيير مانان في كتابه «مدنية الإنسان»، هو أن يكون واعياً بأنه حديث، وبأنه لن يلتقي بالزمن القديم الذي خرج منه أبداً، ذلك أنه يعيش في التاريخ المنقطع إلى مدنية المستقبل. يقدّم بودلير، كما آلان تورين، مرافعة عن شرعية الحداثة الأوروبية، التي تُحقّق لقاء منسجماً بين الكلمات ومواضيعها. بيد أنهما يقدّمان، في اللحظة عينها، صورة عن مأساة الحداثة العربية الموزعة على «لبلاغة والاستهلاك. فالشاعر الفرنسي، المسحور بقابلية التبحر والانسحاب، يشتق حداثته من الشوارع الفسيحة والمدن العملاقة ووحدة التحديث المادي والروحي، أي أنه غريب، وبمعنى التاريخ، عن فضاء إنساني آخر مسحور بالثقافات والمراجع الضيقة. فالحداثة الرثّة تعرف الكمّ الهجين ولا تعرف الشوارع الرحبة، فإن تمّ توسيع الشوارع كان ذلك لأسباب أمنية، أي لأسباب تحاصر الإنسان عوضاً عن أن تطلقه. وتورين لا يقول قولاً مختلفاً، فالحداثة التي يتحدث عنها تضمّ المدرسة والشارع والمدينة، أي أنه يضيء حديث بودلير عن: الحداثة الأوروبية.

لا ينبغي نعت «الحداثة الأوروبية» مفهوم الحداثة، فهي مشروع إنساني عام، لكنه يميّز بين وجودها

المتحقق في صيغة معينة وجودها كإمكانية مجردة لم تعثر على صيغتها بعد في مكان آخر. ويربط، في هذا، بين الحداثة والتاريخ، إذ كل حداثة تحاور تاريخها، لأن التاريخ الإنساني لا يتوحد إلا في شكله المنطقي فقط. وبسبب تباين تاريخ الشعوب والرغبات، تأخذ الحداثة صيغة الجمع، وتفتش كل حداثة عن مفرداتها الخاصة. وربما يكون التاريخ الأوروبي قد بنى أحداثه بمواد التجارة العالمية والتصنيع وتقسيم العمل الدولي و«إكتشاف أمريكا»، أي تدمير وإبادة كل ما عرف الحياة قبل لحظة الاكتشاف. والحداثة العربية الموعودة، كما أحداث الشعوب المهتمشة المحتملة، بحاجة إلى مواد أخرى، ذلك أن مواد الحداثة الأوروبية احتكار لمن «عاش في التاريخ». ولهذا، فإن الحداثة العربية الموعودة لن تنبثق إلا عن جهد عقلائي محتمل يكسر دائرة الاحتكار الدولي». وهذا ما يقلب صفحة الحداثة الإنشائية ويقع على صفة أخرى، تساوي بين الحداثة والتحرر القومي، وبين التحديث والتحرر الإنساني، وبين إصلاح الذات وجمالية المقاومة.

يقول التنويري الكبير يورغن هابرماس في كتابه: «القول الفلسفي للحداثة»: «لا تستطيع الحداثة أن تستعير المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر، مثلما أنها لا ترغب في ذلك، فهي ملزمة باستخراج معياريتها من ذاتها. لا يمكن للحداثة أن تعتمد على غير ذاتها، الأمر الذي يشرح عصبيتها عندما يتصل الأمر بفكرتها عن ذاتها، كما يشرح ديناميكية محاولاتها من أجل أن «تستقر» وأن تحدد موقفها من ذاتها ومن العالم...» (١١). ينبذ قول هابرماس المحاكاة الصماء، ويوحد بين الحداثة والإبداع، أي أنه يجعل من الوعي التاريخي لحظة محايشة لكل قول حداثي، وينقل الحداثة من صيغة المفرد إلى صيغة الجمع. وإذا كانت حداثة الإنسان لا تنفصل عن وعي الذات بوجوده الحديث، كما يقول مانان، في دراسته عن الحداثة الأوروبية، فإن حداثة الوعي، في شرط طارد للحداثة، تتحدد في كونه يدرك أنه لا يعيش وجوداً حداثياً أبداً. بهذا المعنى، فإن الوعي الحديث، في شرط طارد للحداثة، لا يتحدث عن الحداثة كمعطى يقيني، بل عن الأسباب التي جعلتها مؤودة، وأقامت تبايناً بينها وبين الحداثة في صورتها الحية. إن الوعي الحديث، في شرط متخلف، هو وعي الاختلاف ووعي أن التاريخ الإنساني الموحد محصلة لجملة أزمنة تاريخية لا متساوية. بل يمكن الركون إلى التحديث بالنفي والقول: في شروط ما قبل الحداثة، وهي شروطنا العربية، لا ينشغل الوعي الحديث بصفات الحداثة وتعريفاتها، بل بالأسباب التي لم تسمح بظهورها. وهو ما يقوده إلى توزيع سؤال الحداثة إلى أسئلة متعددة أخرى تتضمن طبيعة السلطة السياسية ومناهج التعليم ونتائج السيطرة الاستعمارية... وأمام هذه الأسئلة، التي هي المدخل الحقيقي لكل حداثة محتملة، تستظهر «الحداثة العربية المتأخرة» ممارسة إنشائية تستحضر الحداثة الشفهية لترحل قضايا الحداثة الحقيقية إلى فضاء مجهول.

ولقد جهس فرانز فانون بحداثة أخرى، أي مشروع ثقافي تحرري مختلف، لأنه وعى تباين الأزمنة التاريخية، وأدرك أن «نعمة المركز» لا تحمل إلى سهول «الأطراف» إلا مطراً مسموماً، ذلك أن المركزية الأوروبية، المجددة للعقل والإنسان، تلحق إنسان «الأطراف» المتخلف بالطبيعة الصماء، التي تقوضها وتنهبها الآلة الحداثية الأوروبية. يقول فانون في خاتمة: «معتبوا الأرض»: «لقد انقضت قرون وأوروبا

تجسد تقدم البشر الآخرين وتستعبد لهم لتحقيق أهدافها وأمجادها. انقضت قرون وهي، باسم «مغامرة روحية» مزعومة، تخنق الإنسانية كلها تقريباً. انظروا إليها الآن وهي تسقط بين تحلل الذرة وتحلل الروح... يجب علينا أن لا نتحدث عن وفرة الإنتاج، أن لا نتحدث عن الجهد العنيف، أن لا نتحدث عن السرعة الكبيرة. وليس معنى هذا «أن نعود إلى الطبيعة»، وإنما معناه أن لا نشد البشر إلى اتجاهات تشوهم، أن لا نفرض على الدماغ إيقاعاً سرعان ما يفسده ويفقده سلامته. إنَّ على العالم الثالث أن يستأنف تاريخاً للإنسان يحسب حساب النظرات التي جاءت بها أوروبا، وكانت في بعض الأحيان رائعة، ولكنه يحسب، أيضاً، حساب الجرائم التي قامت بها أوروبا في الوقت نفسه، وأشبع هذه الجرائم، أنها قد شتت وظائف الإنسان تشيئاً مرضياً» (١٢). على خلاف حادثة أوروبية تفصل بين الأزمنة فصلاً كاملاً، وتحثي بالسرعة والمردود والإنتاج، يهجم قانون بحادثة أخرى، تحتفظ بالإيجابي الأوروبي، وهو كثير، وتضيف إليه منظوراً أخلاقياً وقيماً وجمالياً، يحفظ للإنسان وحدته، ويرى في تاريخ الإبداع الإنساني التحرري تاريخاً موحداً. والحادثة المقترحة ترتكن، في شروط الإنسان المقهور، إلى قسط من المعرفة وقسط أكبر من تفاؤل الإرادة، وإلى مساحة مفتوحة من أيديولوجيا الخلاص.

يقود الوعي التاريخي قانون إلى صيغة الحداثيات المتعددة، على مبعده عن صيغة الحداثة الواحدة، التي ترد إلى محاكاة نموذج أوروبي لا يمكن محاكاته، أو إلى ممارسة بلاغية تلفي العلاقة بين الكلمة والموضوع. وسواء كانت الدعوة إلى المحاكاة جلاءً أو متوهمة، فإنها تشكل، في التحديد الأخير، استطلاات للأيديولوجيات السلطوية، التي تعتاش من اعتقال المضامين وتعويم الكلام. وبسبب هذا، ينسج الخطاب العربي المسيطر حديثه عن الحداثة، وما بعد الحداثة، ناسياً، أو متناسياً أن الواقع الذي يعيش فيه صورة عن أزمنة ما قبل الحداثة، في العلاقات الاجتماعية جميعها، السياسة والاقتصاد والثقافة.

السياسة : إغتراب الإنسان في نظام ما قبل - الدولة

تعتن الحداثة السياسية بالفصل بين المجتمع والدولة؛ فصلاً يتضمن وحدة الطرفين من دون أن يلذوب أحدهما في الآخر. ولا تقوم الحداثة في واقعة الفصل ذاتها، فهو أمر فارغ من المعنى، بل في كونها قائمة بين علاقيتين حديثتين، ذلك أن مفهومي المجتمع والدولة ينتميان إلى الأزمنة الحديثة. فبين المجتمع والدولة انفصال، هو شرط لحداثتهما، لكن هذا الانفصال وجه آخر لاتصال محايث له، يضع العلاقتين في وحدة يتمايزان داخلها. ويخترق الانفصال هذه الوحدة منتجاً مركبات متعددة، تعود لتلتقي من جديد ولتبني وحدة أكثر تقيراً (١٣). ولعل جدل الاتصال / الانفصال، هو ما قصد إليه آلان تورين، حيث أشار إلى «التمايز المتساعد»، حيث الحداثة المجتمعية صورة للاستقلال الذاتي للعلاقات التي تكونتها. فالفرد مواطن بسبب وجوده الفردي الحر، مثلما أنه فرد حر بسبب المواطنة التي يتمتع بها. وكذلك حال الحزب السياسي، الذي لا يسهم في إعادة بناء العلاقة بين المجتمع والدولة إلا بفضل استقلاله الذاتي، الذي يتيح له حقوق الرفض والقبول والممانعة. بل أن استقلال الحزب، في علاقته بالدولة، هو الذي يجعله

جديراً باسمه، كتشكيل اجتماعي حديث، لم تعرفه الأزمنة القديمة. وفي الحالات كلها، فإن الحداثة السياسية أثرت للانفصال والتمايز والتعدد والاختلاف، أي أنها نفي للكل الساكن والمتجانس والخاضع إلى مرجع وحيد يقوم خارجه. ولا يختلف الأمر في حقل المعارف والعلوم، التي لم تعرف التعدد والارتفاع إلا بعد هزيمة السيطرة اللاهوتية، التي جعلت من اللاهوت علماً للعلوم، وجعلت من جميع المعارف الممكنة استطلاعات لـ «العلم الوحيد». ولذلك يبدو مفهوم «الفردية»، أي الكيان الذي حقق استقلاله الذاتي، مدخلاً للعصر الحديث، سواء كان ذلك في حقل السياسة، أو في حقل الآداب والعلوم.

ومع أنه لا يمكن مقارنة «الدولة العربية» بمعايير متماثلة، لاعتبارات تاريخية متعلّدة، فإنها تنفي جميعاً، وبأشكال متباينة، صفات وممارسات الدولة الحديثة. فالمجتمع العربي، وبصيغة الجمع، يبدو مركباً ديموغرافياً أكثر منه مجتمعاً، بالمعنى الحديث، لا بسبب فساد الجوهر العربي، بل لأن الأسباب التي تحقق وجود المجتمع غائبة أو موعّقة. يفترض المجتمع الحديث تعاقداً حرّاً بين أفراد أحرار، يؤمن لهم التعاقد الحرّ مصلحة وسيادة وانتما. ويدفعهم هذا التعاقد إلى الخروج على المراجع الفقيرة والضيقية والانتما إلى مرجع موضوعي، يتجاوز الجهة والدين والأوصار العائلية. ويتمثل هذا المرجع الموضوعي في: «الوطن»، الذي يكوته أفراد أحرار، يدافعون عنه بسبب الحرية التي يؤمنها لهم. بهذا المعنى، فإن مفهوم «الوطن» يستلزم تجاوز المراجع الفردية والأسرية والطائفية، أي أنه لا يتعرّف كوطن إلا داخل علاقة انتما قوامها الحرية والمساواة. ومع أنه لا وطن ولا مواطنة خارج جدل الذاتية والحرية، فإن السلطة العربية ترى سلامة الوطن في تدمير العلاقتين، ممتصرةً الوطن إلى مكان وسلطة ورمية. وهذا الواقع هو الذي حمل بعض جهات الاستشراف إلى الربط بين الاستبداد والجور العربي، أو بين التراث الإسلامي وإنكار الديمقراطية. وبدايةً، فإن سيطرة العنف السلطوي لا تردّ إلى جواهر بشرية تستعذب الاستبداد، لأن الأمر مرتبطٌ كله بالنخبة الحاكمة ويتصورها الذاتي للسلطة والمجتمع. وهذه النخبة، وبلغه وصفية على الأقل، ترى في الوطن ملكية خاصة، وفي السلطة احتكاراً متوارثاً، وفي الاستبداد ضماناً لاستمرارية الملكية والاحتكار. ومع أن في توصيف النخبة العربية المسيطرة ما يطرح إشكالية أخلاقية، ليس الاغتراب الإنساني عنصرها الأخير، فإنها، في واقع الأمر، تطرح إشكالية تاريخية، قبل أي شيء آخر، أي: إن نفي المجتمع، وهو مقولة حديثة، يفضي مباشرة إلى نفي الدولة، من حيث هي مقولة حديثة أخرى، وينقل الدولة المستبدّة إلى طور ما قبل - الدولة، أي يشدّها إلى زمن سابق للعلاقات الرأسمالية. ويفسّر هذا الوضع ما قبل - الحديث علاقات التطابق والتمائل بين السلطة والدولة، كما لو كان وجود الدولة يساوي رغبات وأوامر السلطة التي تحتكرها، بعيداً عن دولة المؤسسات الحديثة التي تقيض، في ثباتها ومرجيتها، على القوى السياسية التي تتناوب على السلطة.

لقد سعت قوى الحداثة العربية، قبل هزيمة حزيران، إلى الاقتراب من مواقع الدولة، غير أن الهزيمة قادت إلى سلطات سياسية متماثلة، تتساوى فيها، بنبوياً، ممارسات الحزب الحاكم وممارسات الأسرة الحاكمة، التي ترى في الحزب خروجاً على التقاليد والموروث. واختلاف القول الأيديولوجي بين صيغة حاكمة وأخرى لا يغيّر من حقيقة الممارسات شيئاً، طالما أن السلطات ترى شرعيتها في ذاتها، وتطرّد

المجتمع خارج معايير المواطنة والقانون والخيال الحر. ومثلما أن إقصاء المجتمع خارج الدولة، يضع الأخيرة خارج الزمن الحديث، فإن اشتقاق شرعية السلطة من ذاتها يضع المجتمع خارج السياسة، الأمر الذي يُنشئ عروة وثقى بين ما قبل - الدولة ومفهوم الرعية، أو بين ما قبل - الدولة وما قبل - الشعب، ذلك أن الشعب، كجميع للإرادات الحرة، يحتاج إلى السياسة، كفضاء حرّ تكتشف فيه الذات الإنسانية إمكانياتها ورغباتها.

تقدّم السلطة في العالم العربي، في صيغها المختلفة، صورة تنتمي إلى زمن ما قبل الحداثة، لأنها تدمر في ممارساتها حيّز المجتمع وحيّز الدولة في آن؛ تدمر الحيّز الأول في علاقات القهر والإفقار، وتحطم الحيّز الثاني في تحويله إلى ملكية خاصة خارج القوانين. يحلّل خلدون النقيب هذه الظاهرة، فيقول: «إن الدولة التسلطية ليست نظام حكم فحسب، وإنما هي التعبير السياسي عن نظام اجتماعي - اقتصادي... تمخّذ الدولة فيه، في الوضع المثالي، أخطبوط تسلطها إلى النظام الاقتصادي، فتحترك ملكية وسائل الإنتاج، وإلى النظام السياسي فتحترك وسائل التنظيم، وإلى النظام الاجتماعي فتقدم نفسها بديلاً عن مؤسساته، وتستبدل الأيديولوجيات المتنافسة، بأيديولوجيا التسلط والإرهاب وقيمه الأصلية بقيم الاستهلاك المتعي، وحضارته بحضارة الرعب والخوف» (١٤). يتراءى في تحليل النقيب بعض ملامح البيروقراطية الحديثة، غير أن الإطلاقية السلطوية الملائمة للأنظمة العربية، لا تلبث أن تنقلها من وضع البيروقراطية إلى مقام «الدولة التسلطية»، مؤكّدة، مرة أخرى، أنها لا تأتلف مع أي مفهوم حديث ولا تقبل به. وإذا كان التسلط في ذاته نفيّاً للحداثة، فإن جملة ممارسات «الدولة التسلطية» نقض للآزمّة الحديثة، بدءاً بتقديس الكمّ المعبر عن وعي متخلف، كما يرى هيجل، وصولاً إلى الأنا الطاغية المفردة التي تخلط بين السياسة والكهانة. ومع أن النقيب يعطي كتابه عنوان: «المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية»، أي يبني دراسته في حدود البداوة والدولة، كما أشار د. مسعود ظاهر، فإن النموذج التسلطي، الذي تحدث عنه، يصلح للدولة وللدولة، طالما أن الطرفين ينفيان دلالة الدولة الحديثة. فعلى الرغم من الفرق الشاسع في التجربة السياسية والحضارية بين دول الخليج والعواصم العربية الأساسية، فإن نموذج الدولة السياسي، بمعنى الممارسة، اكتسح مواقع متعددة في الحياة السياسية العربية. بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧. وساعد على ذلك، إضافة للهزيمة، الفورة النفطية، التي أحدثت تحولات اجتماعية عميقة، ليس آخرها تريف الحياة العربية، أو اكتساح القيم الرفيعة لفضاء المدينة. ولعل هذا الاكتساح الرفي للمدينة، الذي أصاب البلاد العربية كلها، وبأشكال مختلفة، هو الذي سمح بتماثل الدولة والدولة، في حقل الممارسات السياسية، مثلما أتاح، لاحقاً، هزيمة التدين الشعبي المدني أمام الإسلام النفطي، وفقاً لتعبير الدكتور فؤاد زكريا. ففي حدود البداوة والريف تغدو السلطة هدفاً في ذاته، بعد أن تأخذ صورة الملكية الخاصة، ومصدراً لإغنائها وتدعيمها. وإضافة إلى الصورة المصنّعة للسلطة في الوعي الرفي، وفي الوعي القريب منه، فإن هذا الوعي يتعامل مع السلطة بمعيار العصبية الضيقة، التي تنبذ مفهوم المواطنة وتنقض مفهوم الوطن، كتعاقد قائم على الحرية والمساواة. وقد أشار إلى هذا غسان سلامة حينما كتب: «لقد قامت في الكيانات العربية عصبية يربطها الانتماء المشترك، الطائفي أو الجهوي

أو القبلي، بالسيطرة التدريجية على جهاز الدولة. واستفادت هذه الجماعات المتميزة بأصولها الريفية، من إنشاء الكيانات الحديثة للانتقال شبه الحر إلى المدينة والإقامة فيها، والتعليم المجاني إجمالاً، والانهيار في الأحزاب «الحديثة» وفي القوات المسلحة، من دون أن تتخلى تماماً عن عصبيتها الريفية التقليدية.. بحيث استطاعت هذه الجماعات أن تستفيد في الآن معاً من العصبية القديمة المستمرة ومن المؤسسات الناشئة حديثاً، مؤكدة مرة على انتماها للأولى ومرة أخرى على تماهيها مع الدولة الحديثة، حسب الظروف وحسبما تقضي المصلحة» (١٥).

توميء السطور السابقة إلى جزئية الحداثة العربية في طور معين وإلى تبتدأها في طور لاحق. فالكفاح الشعبي المباشر ضد الاستعمار ولد قضاء حديثاً أتاح ظهور الحزب السياسي، من حيث هو مرجع تنظيمي - فكري أكثر ارتقاء من المراجع الجهوية والدينية. وعوضاً عن أن تقوم دولة الاستقلال الوطني بتوسيع الفضاء الشعبي وما يشتق منه من أطر حديثة، فإنها قامت بتقييض الحديث الذي تكون، فاتحة الطريق الطويل أمام وأد الحزب السياسي وانطفاء المواطنة والسياسة. ويندرج في هذا الإطار الوعي القومي ومآله، وهو ما جعل الفكرة القومية العربية تتطور في مرحلة ما قبل الاستقلال وتذبل وتراجع في مرحلة ما بعد الاستقلال. وفي الحالين، تكون دولة الاستقلال قد نحت في تهديم الحديث الذي تكون في النصف الأول من هذا القرن، من دون أن تفلح، طبعاً، في تحديث العلاقات التي حافظت على تكلسها وتقليدتها. وبداية، فإن تشكيل التخلف يقوم في بنية السلطة لا في معنى الاستقلال، الذي احتازته وقوضته، أو الذي ظفرت به بشكل يضمن تقويضه، وهو الأمر الذي يقيم علاقة بين التبعية والاستبداد. ومع أن مفهوم الاستبداد، كما التسلط، يوحي بالقوة والجبروت، فإنه لا يفصح عملياً إلا عن ضعف الدولة لا بمعنى العجز عن الانفتاح على المجتمع المفترض فقط، بل بمعنى الانهيار السريع أمام القوى الخارجية أيضاً. والتعليل لا صعوبة فيه، لأن وجود الدولة الفاعلة يحتاج إلى وجود مجتمع فاعل بدوره. ويقدر ما يدفع ضعف «الدولة التسلطية» إلى إعطائها صفة ما قبل - الدولة، فإن ضعف المجتمع الذي تنتجه يقود إلى صفات توافق وجوده والضعف، مثل: الجماعة، القوم، الطائفة... يعبر ضعف المجتمع والدولة في العالم العربي عن علاقة إقصاء متبادل بينهما، إذ الدولة الضعيفة تطرد المجتمع خارجاً، عن طريق العنف والاحتصاب، وإذ المجتمع المقموع يطرد ذاته خارج الدولة، عن طريق الإنكفاء الذاتي واللواذ بالمراجع المأمونة القديمة مثل الأسرة والعشيرة والروابط الدينية والمذهبية، كما لو كان المجتمع ينتمي إلى سلطات مختلفة لا علاقة لها بالسلطة القائمة. بمعنى آخر إن عصف ما قبل - الدولة للتراكم قد أغلق الأبواب أمام إمكانية الدولة الحديثة فدفع بالهارب من تسلط ما قبل - الدولة، إلى البحث عن الأمان في أحضان ما قبل - المجتمع.

تفضي علاقة الطرد المتبادل بين المجتمع والسلطة، في العالم العربي، إلى إشكالية التبعية والدولة التابعة. فإضافة إلى السياق التاريخي الذي فرض الإرادة الأوروبية عنصراً داخلياً في بناء السلطة السياسية الحديثة، في أغلب الأحيان، فإن التسلط المعبر عن ضعفها والمكثف له ينتج ويعيد إنتاج التبعية، شرطاً لحماية السلطة وبدلاً عن شرعيتها الداخلية المفقودة. ولهذا، فمن سخف القول تفسير

«الدولة التسلطية» بجمهور عربي أو إسلامي. فالتبعية وإنتاج شروطها يستلزمان الاستبداد قاعدة، لأن جوهر التبعية تأمين المصالح الخارجية، ومصالح النخبة الحاكمة وإهدار المصالح الوطنية. ومما هو جدير بالذكر هنا، أن السلطة العربية التابعة تكون، وبسبب علاقتها التبعية، سلطة رأسمالية، بينما تكون سلطة قروسطية خارج علاقة التبعية، كما لو كانت بنيتها ما قبل الرأسمالية شرطاً لوجودها كرأسمالية تابعة ورثة. وفي الحالات جميعها، فلا شيء يربط بين السلطة العربية والحدثة السياسية، فهي تنفي التعاقد الحر وتأمين السيادة الوطنية وتحقيق الرفاء الاجتماعي، أي المعايير الثلاثة التي تلازم الدولة الحديثة.

الاقتصاد : تحديث الجهاز وإقصاء المجتمع في الدولة الريعية

يُعيد غياب الانفصال بين المجتمع والدولة إنتاج ذاته في الحيز الاقتصادي، فتضع الدولة يدها على الاقتصاد مثلما تضع يدها على السياسة، مبرهنة على غياب الحدثة في المجالين معاً. ولا تضع الدولة العربية يدها على الاقتصاد بغية تنظيمه وتحديثه، بل اتباعاً لمعايير تقليدية قديمة تساوي بين السلطة والثروة. يقول حكيم بن حمودة : «ومع ذلك، فإن الكيانات التي ظهرت، بعد الحرب العالمية الأولى، لم تغيّر أبداً في ممارسات الدولة العثمانية، وظلّت تمارس دور الضابط - الحكم بين مختلف الشرائح الاجتماعية الخارجية، والتي شكّل اقتطاع المكوس والضرائب وسيلة تمايزها الاجتماعية» (١٦). لم تغيّر «الحدثة السياسية» المفترضة، أو الحديث عنها، شيئاً في تصوّر النخبة الحاكمة للسياسة، فبقيت السياسة جسراً إلى الثروة، الأمر الذي يوحد بين ممثّل الدولة العثمانية والقائد السياسي العربي «الحديث»، فالأول يجبي الضرائب ويتحوّل إلى مالك كبير للأرض والثاني ينهب الشعب ويصبح «رجل أعمال» كبير.

وربما يكون ممثّل الدولة العثمانية أكثر شفافية، بالمعنى النظري، لأنه يظهر منذ البداية علاقة تقليدية رادعة للشعب وضغطية عليه، أما القائد السياسي «الحديث»، فيبدي علاقة أكثر التباساً وقنامة، لأنه يعتمد، نظرياً، على خطاب تليفي يُوهم بالحدثة، ويأخذ عملياً، بممارسات سلطوية لا علاقة لها بالعصر الحديث. فالحاكم التقليدي، وهو قائم في دويلات عربية متعددة، يلوذ بشرعية موروثه لا تتخفّف من حق مقدّس، يستعين بها في مصادرة الثروة الوطنية وتوزيعها على الأطراف التي تقاسمه الشرعية المفترضة. وبسبب تداخل السلطة والثروة والشرعية الموروثة يفقد الشعب حقه في ثرواته الوطنية، ويكتفي بـ «الهبات الخيرية» التي ترميها السلطة إليه، طالما أن الثروة هي حق موروث من حقوق السلطة. تلغي هذه الممارسة، عملياً، معنى الضرائب والقانون والمواطنة، لأن العلاقة بين السلطة والمجتمع هي علاقة انفصال وتخراج، أي علاقة بين طرفين غير متجانسين في الحقوق والماهية.

وإذا كانت الدول العربية، التي عرفت بعض أشكال الحدثة، قد أخذت، وقبل حرب حزيران، بأخلاقية اقتصادية منتجة، تتضمن التخطيط والتأميم والإصلاح، فإن هزيمة حزيران والتحوّلات اللاحقة، دمّرت الأخلاقية الأولى، وكانت جنينة على أية حال، وفرضت أخلاقية اقتصادية ريعية، تتابع سياسة «اقتطاع

المكوس» العثمانية، من ناحية، وسياسة مصادرة الثروات الوطنية في أنظمة الشرعية الموروثة، من ناحية ثانية. والجديد هنا، خطاب أيديولوجي قوامه التراتبية والاختزال، حيث يختزل المجتمع إلى الحزب، والحزب إلى الدولة، والدولة إلى سلطة كاملة التمييز والمقدرة، تبيح لها قدراتها الاستثنائية التصرف بالمجتمع والسياسة والاقتصاد معاً. ومع أن وظيفة السلطة تقتض، منطقياً، امتثال الإنسان إلى قواعدها، فإن طبيعة السلطة، الكاملة التمييز، تسبغ على الامتثال لون الفضيلة. ويؤدي التداخل بين الامتثال والفضيلة إلى إلغاء القانون، أي يحتك «سلطة الرعية» ويجعل سلطة الحاكم غير قابلة للتحديد، الأمر الذي يلغي المسافة بين الحيز السياسي والحيز الاقتصادي، ويعين قوت الشعب هبة خالصة من السلطة الحاكمة. وهكذا تتداخل، في بعض الأنظمة العربية، الممارسات العثمانية وأعراف الدول القبائلية وشعارات الدول الحديثة. ولعلّ هذا الوضع هو الذي جعل علماء السياسة يطلقون على هذه الأنظمة اسم : «الأنظمة الأبوية»، أو «الأنظمة الأبوية الجديدة»، التي بقدر ما تتضمّن فيها ثروة السلطة يتم فيها إفقار الشعب وتجويعه وإنجاز «انتفاضات الرغيف»، الملازمة لأكثر من بلد عربي.

وبداهة، فإن السلطة الأبوية، في عناصرها القديسة والمستحدثة، لا تسوّغ ممارسات السلطة ولا تؤنّ لها الاستقرار، وهو ما يلقي بتحديث جهاز الأمن وترك ما هو خارجه راکداً ولا تجديد فيه. وبقیم تحديث «الجهاز الأمني» علاقة أخرى مع السلطة العثمانية. يقول برتران بادى في كتابه : «الدولتان»، وهو لا يخلو أبداً من منظور استشرافي، : «وعبر التاريخ لتجديد العالم الإسلامي، تعود المبادرة في العمل التحديني للأمر: هذه الاستراتيجية إذاً هي التي حكمت سائر الاستراتيجيات، والتي تحكّمت على مدى عشرات العقود، وما زالت تتحكم اليوم، ببناء الحياة السياسية الحديثة» (١٧). والمقصود بالتحديث الأميري تحديث أجهزة السلطة، وترك الشعب بعيداً عن أشكال الحدّثة الأساسية، أي دفع الشعب الى خارج الدوائر الرسمية للسلطة. والمقصود، أيضاً، بتحديث جهاز السلطة تأمين وسائل الردع الكافية التي تتيح للسلطة احتكار الثروات الوطنية. مع ذلك، فإن برتران بادى ينسى أمرين، أولهما أن تحديث جهاز الدولة، في طوره الأخير، جعله أكثر عنفاً من الجهاز العثماني، بسبب اكتساح الدولة القمعية الحديثة لجميع مفاصل المجتمع، هذا الإكتساح الذي تقود إليه علاقات التبعية، المميّزة غالباً للسلطة العربية، والتي لا تؤنّ مصالح النخبة الحاكمة والمصالح الاستعمارية إلا عن طريق قمع الشعب وتجويعه في آن. وثانيهما أن الكفاح الشعبي الوطني العربي ضد الاستعمار المباشر، في زمن مضى، فتح الطريق أمام حادثة حقيقية، انهزمت، بعد «دولة الاستقلال» أمام ثنائية التبعية / الاستبداد، التي لازمت كيانات دولتية كثيرة.

تتعيّن الأخلاقية الاقتصادية، إذن، في «الكيانات الدوتية» العربية بعناصر ثلاثة متضافرة: تحيل التبعية إلى القرار الخارجي إلى «الدولة التسلطية»، وتردّ الدولة إلى جهاز الأمن المحدث، الذي يستأنف إرثاً عثمانياً ويستفيد من الخبرة التقنية لدول المركز، وتعود «الدولة التسلطية» ذات الجهاز المحدث لتحيل على أحزمة الجوع الشعبية. أعطت هذه العناصر ما يأخذ في حقل الاقتصاد صفة : «الدولة الرعية»، التي تبحث عن الرعي في السلطة والسياسة والعلاقات الداخلية والخارجية معاً، وهو ما يترك

الباب مفتوحاً أمام النهب والرشوة والفساد وإهمال الصناعة وتدمير الزراعة، وينشر قيماً معادية للانتاج والكفاءة والمبادرة الفردية والجماعية المبدعة. ويعطي هذا الوضع الرثيث «برجوازية رثة» على صورته، تجمع ثروتها عن طريق نهب الوطن بأدوات سلطوية، وعن طريق إقصاء معنى الدولة بممارسات تدمير القانون، وهو ما يسحب «البرجوازي» المفترض إلى حيّز هجين أفضل عناوينه «الرجل الغني» أو «المليونير». ولهذا يقول عزمي بشارة: «إن استخدام مصطلح «برجوازي» لوصف الأغنياء الذين يجمعون ثروتهم في ظل علاقات القوة السائدة المذكورة، وفي قطاعات أهمها المقاولات والوكالات، يصبح على سبيل المثال للاستعارة فقط. ففي هذه القطاعات بالذات يثبت أن القرابة للحكام أو العلاقة مع أقرباء الحكام ليست ظاهرة جانبية في الاقتصاد» (١٨). يتعرف البرجوازي، في دلالته العقلانية، بمنظور شامل للعالم يجمع بين الفردية والعقلانية والانتاج وعناصر أخرى، على مبعده من برجوازي عربي وهمي، يتعين بالكّم المالي، الذي حصل عليه عن طريق السلطة وعلاقات الأهل والعشيرة المندرجة في السلطة، أو على قرب منها.

تنقل العلاقة الإقصائية الموجودة بين «الدولة الريعية» والنخبة الحاكمة، على مستوى الاستهلاك، إلى العالم الأول، وتنقل قطاعات واسعة من الشعب، على مستوى الجوع، إلى «العالم الرابع». فعن طريق الثروة المتراكمة تتمتع النخبة الحاكمة، إلى حدود البطر السفيه، بكل منتوجات العالم الرأسمالي المتقدم، بينما تغادر الجماهير المستنزفة «عالمها الثالث» متقهرة إلى «عالم رابع»، يختلط فيه الفقر والجوع من دون تمييز كبير. ولهذا يبدو «العالم الثالث»، والعالم العربي منه، حيّزاً غربياً محكوماً بالعرب والانقسام، كما لو كان دور «الإدارة الداخلية» فيه تصدير الغنى واستيراد الجوع، أو كما لو كان حيّزاً انتقالياً يتواجد فيه العالم الأول و«العالم الرابع» معاً، بواسطة سلطة تنتمي، نظرياً، إلى «العالم الثالث»، وتنتمي، عملياً، إلى ثرواتها اللأ شرعية فقط.

ولعلّ الرجوع إلى الدراسات الاقتصادية الحديثة عن آفاق العالم العربي في بداية القرن الحادي والعشرين، وهي كثيرة وميسورة، تعطي صورة عن البؤس العربي الراهن. ففي إطار الخوثة، القائمة والمتصاعدة، لا يعثر العرب على مكان لهم إلا في مفهوم التهميش، بل في وقائع التهميش المتزايد. ولذلك، فإن محمد حسنين هيكل، الباحث باجتهاد وبأخلاقية كبرى عن مستقبل عربي، يلوذ بشيء قريب إلى الصمت، حين يسرد وقائع العالم العربي في كتابه عن وضع العرب في نهاية القرن العشرين. كان الأموال العربية الموجودة في البنوك الأجنبية، وهو يذكر أرقامها بدقة، لا تيسر له البوح بتفاوت كبير أو قليل.

الثقافة: استلاب العقل في أيديولوجيا التلفيق

يتعين الحديث في انفصاله عن القديم، انفصلاً يصل إلى حدود القطع الشامل. وحتى حين يُستحضر القديم إلى مهد الحداثة، فإنه يحضر كمادة لا حول لها، لأنه يستمد روحه من قرار الحداثة التي استدعته. وهذا الفرق بين زمنين، أدار أحدهما ظهره للآخر كلياً، أفضى إلى وأد اللاهوت وقرم العقل، وفرض القطع

المعرفي على تاريخ العلوم، حيث ما يقول به لوباشيفسكي في علم الرياضيات يختلف عما جاء به إقليدس، وما بلغت الفيزياء الحديثة لا يتفق مع ما جاء به نيوتن. وكانت العلوم الحديثة، في قطعها المعرفي، تنتقم من قوى اللاهوت التي اضطهدت غاليله وأحرقت برونو، وترسل تحية متأخرة ومنتصرة إلى كوبرنيكوس. واتكأ على تراكم القطع المعرفي أوجد باشلار نظريته الشهيرة عن «القطع الإستمولوجي»، التي حملها ألتوسير لاحقاً إلى مهد أخلاقية جديدة، تختلط فيها مفاهيم العلم برايات اليوتوبيا.

أنجزت الحداثة الأوروبية إنجازاتها في فصل، لا مساومة فيه، بين القديم والحديث، وتابعت إنجازاتها، محوثة الحديث القريب إلى قديم بعيد، وواحدة بنقل الحديث الوليد إلى أقاليم القديم الذي انتهى. وهي لم تقطع مع القديم إلا لأنها انتهت منه تماماً، ولم تقطع مع الحديث الذي تقادم إلا لأنها استنزفت إمكانياته، كما لو كان كل زمن جديد يكتفي بأدواته الذاتية ولا يستعير من الأزمنة التي تركها وراءه شيئاً. شيء يذكر بالحديث الذي هجم به بودلير، إذ الحديث ينغمس في زمانه الذاتي تماماً، وإذ كمال الحديث وكموله يجعله جديراً بأن يكون شيئاً قديماً (١٩).

مقارنة بالحديث الأوروبي، الذي يحتفظ بزمان وحيد ويهجر ما تبقى من الأزمنة، تبدو الحداثة الفكرية للدولة العربية حكاية لا مرجع لها، ودأها طيف لا يحسن الكلام وتوارى. فهذه الدولة، أو السلطة، مصرة على أن تحمل في عباها الأزمنة التاريخية جميعاً. غير أن هذه الدولة لا تثقل كاهلها بالأزمنة المتتابة إلا لأنها تهرب من زمنها الجوهري، الذي همسه التاريخ على أية حال. ولهذا، فإنها لا تلج الزمن الحديث، إلا إذا دخلته من باب قديم، ولا تدنو من الزمن القديم إلا فوق طائرة مستوردة. وواقع الأمر، أن هذه السلطة تطرد الأزمنة جميعاً وتتخر زمنها الذاتي، الذي يقف فوق جميع الأزمنة. وفي مدى التلفيق، الذي يستدعي الأزمنة ويطردها، يحضر الشعار الموائم، الذي إن خلع جلوده المتواترة تكشف أثيراً لا قوام له. والشعار هو: الأصالة والمعاصرة، أو الحداثة والتراث، أو العلم والإيمان... والشعار لا يقول شيئاً، لأنه يريد أن يذيب زمنين مختلفين في زمان ثالث هجين. فمن المفترض أن يستدعي «الوعي المعاصر» أصالته الأثيلة بأدوات معاصرة، وإلا تاه الأصيل والمعاصر معاً والتقى في أرض لا وجود لها. لكن الأيديولوجيا التليفيقية، وهي أيديولوجيا السلطة العربية، لا تقبل إلا بما يوافق الزمن السلطوي المنقطع عن الأزمنة التاريخية. ولذلك فإنها تبذل «الأصيل» حين تعالجه بأدوات تنتمي إلى زمنه، مثلما أنها تبذل «المعاصر»، لأنها غير قادرة على إدراكه أصلاً. ولا يختلف الحال لدى الاقتراب من شعار: العلم والإيمان، حيث زمن العلم امتداد لزمن الإيمان، وزمن الإيمان تنويج لزمن العلم وبرهان عليه. وبالتأكيد، فإن الزمنين، اللذين لا يأتلفان، لا يقولان إلا زمن السلطة، التي تبرز تقديسها للسلعة الأوروبية، بروجع بلاغي لا شفاء منه إلى الزمن المقدس الأول. وبما أن كل تلفيق تضليل فإن العلم المنشود ينحل في مياه السلعة وأستيراد الكمالات، مثلما ينتقل «الإيمان» إلى تسويغ ما لا يجب تسويغه. فلو كانت السلطة العربية تؤمن بالعلم، لكان عليها أن تقبل بحرية البحث والاكتشاف وأن توحد بين قول المناهج المدرسية وأسئلة الحياة اليومية. ولكان عليها أن تحول العلم إلى قوة منتجة، أي أن تنتج علماً وطنياً، إن صح القول، يتمحور

حول الحاجات اليومية العربية.

تعكس ثنائية العلم والإيمان صورة الأيديولوجيا التلفيقية بامتياز، ذلك أن طرفي العلاقة بحيلان على السلطة بعيداً عن الموضوعين المشار إليهما. فالعلم، في الوعي التلفيقي التسلسلي، لا يتصل بالسياسة العلمية والجامعة والمختبر والمصنع، بل بامتيراد السلع والتقنيات الأجنبية، أي أنه ينتهي إلى التجارة وأيديولوجيا الاستهلاك، قبل أن يلتقي بشيء آخر. أما الإيمان، وهو مرادف الدين، فإنه يخضع للتحويلات التي تفرضها الأيديولوجيا التلفيقية، إذ ينتقل النص الديني من حقل الاجتهاد المتنوع والمتفوح ليغدو عنصراً من عناصر الأيديولوجيا السلطوية. ويسبب هذا يخسر النص الديني استقلاله الذاتي، ويتحول الدين إلى أيديولوجيا دينية، أي إلى عنصر من عناصر الأيديولوجيا التلفيقية السلطوية. ومع أن التلفيق يستدعي شرعية غائبة ويبرز تبعية استهلاكية وتبعيات أخرى، فإنه لا يشكل مستوى أساسياً في مستويات السلطة. فالأيديولوجيا السلطوية تأخذ معنى الضرورة، حين تكون الهيمنة الفكرية قاعدة تأخذ بها الدولة، قاعدة تتوسل الإقناع وأدوات التزوير الطريفة وتستبعد الإكراه والاعتقال والسجون. وهذه القاعدة لا وجود لها لدى السلطة التسلسلية، التي حدث عنها خلدون النقيب، ذلك أن الهيمنة الفكرية تستدعي شرعية السلطة وتستحضر دلالة الدولة كتعبير عن إرادة جماعية.

وواقع الأمر، أن تمّدد «الدولة التسلسلية» أنتج وعياً مقموماً بعد أن أنتج إنساناً مقموماً؛ وعياً يتعرّف على التسلسل ولا يتعرّف على نقيضه. كما لو كانت السلطات العربية المعادية للحدثة قد أنتجت قطاعات اجتماعية واسعة تناهض الحدثة بدورها، إما لأنها لم يتّح لها أن تلتقي بالحدثاني الحقيقي، أو لأنها تولّت أن السلطات التي تسوسها سلطات حديثة. وفي هذا التكامل المؤسسي تكون «الدولة التسلسلية» قد أنجزت هيئته مقلوبة وبالغة المأساوية، إذ الفرد الباحث عن سلطة أخرى، يحمل معه وصايا وتعاليم السلطة التي يهرب منها. وأمام هذا التكامل المؤسسي تبدو الحدثة جسماً غريباً في الوطن العربي، تطرده السلطة باسم أصالة تلفيقية ويزجره المجتمع باسم أصالة متوهمة. ويقف مع الحدثة المنبوذة كل ما ارتبط بها يوماً، فبعد انطفاء المياسة انطفأ الحزب السياسي، وبعد تفكك المشروع الوطني تراجع المثقف الحديث، وبعد تراجع المثقف عاد الشيخ القديم وبصيف مختلف، إلى أن أصبحت الجامعة كياناً قلقاً، لا يردّ إلى نظريات العلوم بقدر ما يكمل الجامع الموروث.

إن نزوع القراءة إلى الانطفاء، كما تكافل الرقابات الرسمية وفتاوى التحليل والتحريم للأرسمية، لا يمنع أنصار المحاكاة من الاحتفال بـ «الثورة المعلوماتية»، طالما أن «الآلات الحاسبة» سلعة محايدة لا تمس الجهاز المدرسي، وطالما أن الوعي المستقيل يساوي بين شراء الآلة الحديثة وصنعها. يقول ولتر. ب. رستون في كتابه: «أفول السيادة»: «تتضاعف المعرفة العلمية حالياً كل خمسة عشر عاماً تقريباً. وهذه الزيادة الكبيرة في المعرفة تجلب معها زيادة ضخمة في قدرتنا على معالجة المادة بزيادة قيمتها في قوة العقل، وإنتاج مواد ومنتجات جديدة لم تلمس بها الطبيعة ولم يحلم بها أحد قبل بضعة عقود خلت فقط». وما يقول به رستون صحيح تماماً شرط ألا يتم الخلط بين شراء الآلة وسلطة إنتاج الآلات الحديثة والتي، من حيث هي سلطة، تحيل مباشرة إلى السياسة والاقتصاد واحتكار المعرفة. ولذلك يستطيع

رستون أن يصرح مرتاحاً، وله الحق في ذلك تماماً : « يوجد في الغالبين الكثيرون من خريجي الجامعات ولا يوجد لهم وظائف كافية دائماً. وحتى فترة قريبة، كان عليهم أن يواجهوا خياراً صعباً: أن يهاجروا إلى مكان يستفيدون فيه من مهاراتهم أو أن يبقوا في بلادهم، ليعملوا في أعمال وضيعة نسبياً ومنخفضة الأجر. أما اليوم فإنهم يواجهون خياراً جديداً. البقاء في الوطن وتصدير إنتاج عقولهم عبر البنية التحتية الإلكترونية للاقتصاد العالمي. والعديد من شركات المحاسبة الست الكبرى التي مقرها في الولايات المتحدة، مثلاً تقوم الآن باستعمال برامج يكتبها فليبينيون». (٢٠)

والسألة، ظاهرياً، تتحدث عن «الكوكبية» وآثار ثورة المعلومات، غير أنها تطرح بقوة معنى السيادة، في الوقت الذي تتحدث فيه عن أفوله. فـ «أقول السيادة»، كما «أقول التاريخ» لا يتسم بـ «الكوكبية» ولا بـ «الكوكبية»، إنه أفول سيادة وتاريخ الأقطار التي همشها التاريخ، حتى الآن. فكما لا اقتصاد من دون سلطة اقتصادية، فلا معلومات وتقنية من دون سلطة تقنية ومعلوماتية.

يؤكد ليوتار في كتابه «الوضع ما بعد الحداثي» أن الحروب القادمة بين الدول الكبرى لن تكون على ما كانت عليه في الماضي، فقد كان موضوع الحروب السابقة احتلال الأراضي واحتكار الثروات الطبيعية والسيطرة على المواقع الاستراتيجية، وزمن ما بعد الحداثة يغير الحروب ومواضيعها، ويجعل من المعلومات المجال الجديد للحروب القادمة. والمتنصر الأوروبي في الحروب السابقة لا يزال منتصراً، بعد أن أعاد استنساخ هزيمة المهزوم إلى تخوم السديم، خاصة حين يغوص المهزوم في حروب أهلية مضمرة أو معلنة، كما هو الحال في كثير من الأقطار العربية.

ما بعد الحداثة : السياق والتاريخ

مثلما ارتبطت إشكالية الحداثة، في صيغتها الأوروبية، بمقولات العقل والتصنيع وتقدم العلوم واكتشاف العالم، فإن هذه الحداثة، وفي طور لاحق منها، طرحت إشكالية ما بعد الحداثة. ففي البدء، كانت الحداثة مشروعاً نظرياً وعملياً مفتوحاً على المستقبل، وبعد أن سكنت هذه الحداثة مستقبلها وتحققت فيه، كان عليها أن تفضي إلى طور جديد، يكون الإنسان فيه سيداً على ذاته ومالكا للعالم، كما حلم ديكار ذات مرة. غير أن هذه الحداثة، ووفقاً لمنطق التاريخ ومكره، لم تصل إلى الموقع الذهبي الذي هجس به عقل الأثوار، بل أصابها انزياح، يكد من الحلم القديم أشياء كثيرة، ووجه أصابع الاتهام إلى المهندس العقلاني المستنير، الذي اقترح المدينة الفاضلة الجديدة. شيء قريب من النص الروائي، الذي يعد فيه الروائي بقولٍ يعتبر عنه، فإن انتهى النص أخبر عنا شاعت السطور المكتوبة أن تقوله لا عن رغبات الروائي الذي خانته الحساب. وما أن شجب النهاية اتهام للبداية التي صدرت عنها، فقد كان على الفكر الأوروبي أن يعود إلى قراءة المشروع الحداثي بمنظور جديد، يتضمن أكثر من اقتراح : اقتراح يطالب بالاحتفاظ بالمشروع الحداثي، بعد نقده وتطويره وتوسيعه، ومحقلة الأكربر الألماني هابرماس مع غيره، واتجاه آخر يرى أن الحداثة الأولى قد تفجرت وانتهى عهدها إلى غير رجعة، ومن أصوات هذا الاتجاه الفرنسي ليوتار مع غيره. وإلى الاتجاه الثاني تنتمي إشكالية ما بعد الحداثة في شكلها الأخير، التي

تطلق آلة مفهومية تنكد بالعقل والتنوير والتقدم والمثقف الحديث وصولاً إلى «نهاية التاريخ» التي تعلن أنه لا جديد قادم، وأن كل ما سيأتي رتابة ممجوجة، تردّد ما جاء قبلها بسرعة مستطيرة.

وفي الأحوال جميعها، فإن ما بعد الحداثة إشكالية أوروبية، لا تتخلع، ولا يمكن لها أن تتخلع عن سياقها التاريخي المحايث لها، والذي لا يمكن للشعوب اللاأوروبية أن تركزه، إلا بشكل تابع فقير أو بشكل ساخر يدعو إلى الرثاء والشفقة. وبسبب ذلك، يكون طبيعياً أن يشير فريدريك جيمسون، في تصديره لكتاب ليوتار «الوضع ما بعد الحداثي»، إلى جملة وقائع خاصة بالمجتمع الرأسمالي المتقدم، مثل «مجتمع الاستعراض»، «المجتمع الاستهلاكي»، «المجتمع البيروقراطي للاستهلاك المنظم»، «المجتمع ما بعد الصناعي»، أي إلى جملة من الوقائع ترتبط بـ «الإنسان ذو البعد الواحد»، على حدّ تعبير هربرت ماركوزه، قبل أكثر من ربع قرن. وليوتار، في كتابه المشار إليه، لا يقل وضوحاً وتجديداً، إذ يقول في السطور الأولى من المقدمة: «موضوع هذه الدراسة هو وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً. وقد قرّرت أن أستخدم كلمة «ما بعد الحداثي» لتسمية هذا الوضع. والكلمة شائعة الاستخدام في القارة الأميركية بين علماء الاجتماع والنقاد. وهي تحدّد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر». ويؤكد ذلك بعد سطور قليلة، حين يقول: «النص التالي نص مناسبة. إنه تقرير عن المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً» (٢١). ومع أن صاحب القول معاد للتاريخانية وقائل بـ «نهاية التاريخ»، فإن الوعي التاريخي لا يغادر خطابه تماماً، لأنه في خطابه يتأمّل «نهاية المجتمع البرجوازي». أي أنه يشتق أسئلته من وضع تاريخي مُشخص، على مبعدة من مثقفين عرب يردّدون أغنية لا يعرفون كلماتها. وينطبق الأمر على الإيطالي جيانى فاتيمو، الشهير بكتابه «نهاية الحداثة»، الذي يرى أن ما بعد الحداثة تستقي دلالتها من تحوّلين أساسيين، أولهما، نهاية السيطرة الأوروبية على العالم بأسره، وثانيهما تطور وسائل الإعلام التي أفسحت مجالاً للثقافات «المحلية» ولثقافة الأقليات (٢٢). وقد يكون ما يقول به الفيلسوف الإيطالي ملتيسا، من دون أن يغادر السياق الأوروبي الذي يتحدث عنه، ذلك أن الاستعمار شكّل علاقة داخلية في التاريخ الأوروبي، مثلما أن تطور وسائل الإعلام شديد الصلة بآليات التصنيع والتسليع وفرض الثقافة الجماهيرية في المجتمعات ما بعد الصناعية.

وواقع الأمر، أن إشكالية ما بعد الحداثة، كإشكالية فكرية، تتسم بشرعية حقيقية، من دون النظر إلى الآفاق التي تغلفها، فلها مرجعها الفكري النسبي في تاريخ الأفكار الأوروبية، بقدر ما تتمتع بمرجع مادي تنبكي عليه. فمنذ ظهور الثورة الصناعية و«الآلة العملاقة»، التي استحوّلت منها، ظهر فكر يتلمّس قلق الحضارة وغربة الإنسان وتشبّه العلاقات الاجتماعية، عبّر عنه ماركس ونييتشه وفرويد، ومدارس أوروبية أدبية رومانسية، تراثي ضيعة الإنسان في زمن الآلة القاهرة. يكتب الألماني لوتز نيتهامر، على هامش دحضه، بل تصفيته لأطروحات ما بعد الحداثة: «لذا، فإن سائر العناصر الفارضة للمثال، التي تنطوي عليها البيئة الصناعية، لا بدّ لها من تمهيد الطريق أمام ظهور شبح «ما بعد التاريخ»، شبح بشرية غدا أعضاءها متشابهين في «مواقفهم وسلوكهم»، في «اهتماماتهم وأحكامهم

القيمية». إن حسيلة مثل هذا التطبيع والتوحيد أو الدمج تكون شكلاً جديداً من «الواقع»، أي تطبيقاً لا يعتبر التميز أو الاختلاف النوعي إلا انحرافاً، إلا قضية تجب إحالتها عادة على الطبيب أو على الشرطة والبوليس» (٢٣). تتلشى الخصوصية الفردية من هوامش خريطة المجتمع المصنّع، ولا يبقى إلا «الجمهور المنعزل» يركض لاهثاً وراء آلة تتسبّد عليه وتطرّحه مغترباً. وأمام اغتراب الإنسان يتحوّل العلم إلى خيبة والتصنيع الثقيل إلى ظلام، الأمر الذي يستتبت سؤالاً أخلاقياً، ويرسل الفكر إلى إقليم جديد ينقب فيه عن تقدم يحتفظ بالذات الإنسانية وحرّيتها. ويرى نيتهامر أن سؤال «ما بعد التاريخ» يعود إلى بدايات الثورة الصناعية، فهو موجود لدى كورنو - ١٨٠١ - ١٨٧٧ -، الذي رأى في التاريخ عقماً شاملاً. ويترامى، في أشكال متفاوتة، في كتابات نيتشه وروسو. وله موقع، واضح ومظلم في آن، في كتابات أدورنو وهوركايمر. وإذا كان شكلُ من الفكر الأوروبي قد نحى التاريخ بأسره جانباً ونكد به «تدهور الغرب»، مثل أوزفالد شينغلر، فإن آخرين، ومنهم أتباع مدرسة فرانكفورت، قد توقفوا أمام سيرورة العالم المطلقة السراح، والتي تخلق بين الإنسان وجوهره فترة صحراوية مليئة بالصمت والرمال. ولم يكن فالتز بنيامين بعيداً عن هذا، رغم ماركسيته، حين ربط بين التقدم والكارثة، وراح يبحث عن إنقاذ الإنسان في دوائر الخلاص، حيث تتحرّر المادية التاريخية من قوانينها الباترة، وتتحوّل إلى منظور تبشيري جديد. وما أسطورة فرانكشتاين، التي كتبتها الإنجليزية ماري شيلي في عام ١٨١٨، إلا صورة عن العقلانية الحديثة المدمّرة، التي تنجب غولاً يتحرّر من خالقه ويهدّد بتطوير قوة فوق - إنسانية خبيثة. وإذا كانت شيلي قد توقّفت أمام أطيف «الآلة العملاقة»، التي لا يمكن السيطرة عليها، فإن تطوّر السلطة السياسية والعسكرية والتقنية العلمية، والجمع العشوائي بينها (الحرمان العالميتين في القرن العشرين)، كما انحطاط الماركسية، في شكلها السلطوي، كل هذا أعطى تربة لمنظور متشائم للعالم، احتضن التنويري أدورنو والظلامي شينغلر في آن، ومهدّد الطريق أمام أدب ينذر بسوء العاقبة، كما هو الحال في رواية ألدوس هكسلي «عالم جديد شجاع - ١٩٣١»، ورواية جورج أوريل «١٩٨٤» التي ظهرت في عام ١٩٤٩، إضافة إلى كتابات يونغر المتحدّثة عن «الركام المتراكم».

النمو الاقتصادي، كما التقدم العلمي المطرد، لا يُفضي إلى الحرية السياسية والسعادة الفردية، كما لو كان كل عنصر من العناصر المجتمعية يشق طريقاً خاصاً به منفصلاً عن الآخر. وإذا كان انطفاء الفضاء السياسي وتذير المجتمعات وتيه العقل تستمد مصادرها، في الأقطار العربية، من اكتساح السلطة للمجتمع ومطاردة العقلانية وإذاعة الحرافات، فإن هذه الظواهر ذاتها، في المجتمع الغربي، تتولد، وبشكل متباين ومختلف تماماً، من انغلاق الحياة السياسية، وسطوة الثقافة الجماهيرية، وأساطير الذات اللامقيدة وأيديولوجيا الاستهلاك، مما تقل الفعل الاجتماعي من حيّز الأمل إلى «زمن الفراغ». وعلى هذا، فإن إشكالية ما بعد الحداثة تعيّن بعلاقات الانفصال القائمة بين الاقتصاد والسياسة والثقافة، هذه العلاقة التي شكّل خلقها وتوحيدها الخلائق هدفاً أساسياً لحداثة عصر الأنوار. وبما أن ما بعد الحداثة تعتقد أن إشكالية الحداثة قد انفجرت وتبدّدت مكوثاتها، فإنها تأخذ بإستراتيجية التفكيك، طالما أن تفكّك العلاقات قائم ويتكرّر رتيباً في زمانه المغلق.

ينقضي زمن الحداثة ويندثر معه مفهوم المثقف الذي جاء به، بل يتخلى هذا المثقف عن طيرائه الطليق، الذي احتجب طويلاً أسطورة بروميشيوس، لينزوي كالكاهن القديم في صومعة الاختصاص. لقد حمل عصر الأنوار معه الخطاب الرسولي لروسو وكانت وديرو وديكارث، الذي رأى في هيجل مؤسساً للحداثة، وجاء بماركس بنقد النموذج العقلاني البرجوازي، داعياً إلى حداثة أكثر إنسانية وشمولاً. ينظوي زمن المثقف في أعراف ما بعد الحداثة، لأن المجتمع الليبرالي بلغ قرار تكلسه الأخير، ولأن المهندس الخلاق أصبح أداة ذلولاً في يد البيروقراطي الأخير. وكما يرى آلان تورين فإن رجم ما بعد الحداثة، للمثقف الداعي إلى التقدم، يعود إلى سبين، أولهما أن الحداثة انتهت إلى الانتاج والاستهلاك الجماهيري، وأن العقل حاصره الجماهير الحاشدة، التي تضع أدوات الحداثة في خدمة أغراضها الأكثر ابتذالاً، بل الأكثر لاعقلانية. وثانيهما أن العقل الحديث أمسى أداة لخدمة الأغراض السياسية الأكثر عسفاً. هذان السببان نقلًا للمثقف من عالم المعنى إلى صحراء اللامعنى، ومن مدارات الإيمان بالعقل إلى التشكيك فيه. وهذان السببان أيضاً يفصحان عن أزمة الحداثة، بعد أن انحرف المجتمع عن مبادئ العقل واختزل ذاته إلى سوق لا أكثر، وبعد أن فقد الإنسان الحديث مراجعه الفاعلة، وغزاه العجز وصادر إمكانياته، وخلق فرقاً واختلافاً بينه وبين غيره، بالمعنى الفردي والمعنى الجماعي في آن (٢٤).

تتطوي الحداثة ويقضي معها التاريخ، ويولد فراغ لا تاريخ فيه، ويولد زمن ما بعد المجتمع الصناعي، الوضع ما بعد الاجتماعي، ما بعد التاريخانية، ما بعد الثقافي، ما بعد الجمالي. ويجعل المجتمع ما بعد الصناعي الظواهر كلها عابرة ومضية، ذلك أن حركته السريعة تولد الظواهر وتدفنها في زمن متساق. وتدفع الحداثة التقنية المجتمع إلى تحلل، بسبب سيطرة السوق وتنافس المؤسسات الاقتصادية والسياسية وانتهاء دور السياسة والبرلمان وتلاشي مفهوم الثورة وأنطواء الأفراد على ذاتهم في بحث نرجسي عن هوية قلقة. وتندثر التاريخانية مع اندثار غائية التاريخ، الذي تجسد في موت لا بها فيه. أما الثقافة فلم يبق لها متسع إلا السوق، بعد أن انفصلت عن التاريخ، أو بعد أن خلفها التاريخ للسوق الليبرالية والاستهلاك الجماهيري. وهكذا تتوحد ميادين الحياة الاجتماعية متماثلة في فضاء الحواء، يستوي في ذلك الاقتصاد والسياسة والفنون، بل تستوي الثقافة، في أشكالها العالمة وأشكالها المتدنية. وفي هذا الحواء، الذي يقترن من القديم، تغيب المسافة بين الإنسان والعالم، ويصبح البحث عن صورة للعالم أمراً عقيماً، ذلك أن بناء الإنسان صورة لموضوع أمامه يستدعي مسافة، والأخيرة تاهت مع الحداثة التي ضلّت طريقها. ولا يتبقى في هذه المتاهة إلا التجربة واللغة اللتان تحتلان مواقع المشاريع والقيم. كل شيء يتطير فاقداً وحدته، المجتمع ما بعد الصناعي الذي يفككه التكنيك، والكل الاجتماعي الذي يتشظى إلى أفراد، والعمل الفني الذي يعثر على الأشكال ولا يلتقي بمضامينها.

ما بعد الحداثة دعوة إلى تجميد التاريخ في لحظة ظالمة منه، يقبض المنتصر الأوروبي فيها على مصائره ومصير غيره، ولا يخلف للشعوب المستضعفة شيئاً، بل أنه يحرمها من الأمل بعد أن منع عنها حرية الحركة. يقول بنيامين: «لقد وهب لنا الأمل بسبب هؤلاء الذين لا أمل لهم لا أكثر». إن كان بنيامين يستمطر الأمل من سما ثقافة أنسانية، فإن أنصار ما بعد الحداثة يحولون الثقافة إلى مقبرة..

من رثاء الحداثة إلى يؤس ما بعد الحداثة

في منتصف الستينات، وقبل هزيمة حزيران، دعا البعض إلى «علم جمال قومي عربي»، يسدّ خطأ النقد ويهدي الكاتب الروائي. ومع أن جيل القدر القومي كان ينصت مغتبطاً إلى دقائق ساعة الانتصار القادمة، فانه وقع في خياره الفلسفي على جان بول سارتر، إلى أن انحاز الفيلسوف الفرنسي إلى إسرائيل ووقعت القطيعة. ومن حسن الحظ أن القطيعة مع صاحب «الوجود والعدم» توافقت مع ظهور هربت ماركوزه، الذي التقطه جيل القدر، بعد أن انتقل من زمن الانتصار المنتظر إلى زمن الهزيمة المتحققة. غير أن الاحتفال بمؤلف «الإنسان ذو البعد الواحد» لم يدم طويلاً، فقد حاصرته ماركسية - بنوية، حتى وصول لحظة تالية ألغت ماركوزه واحتفظت بالبنوية من دون الماركسية. وعاشت البنوية زمناً وأهرقت مداداً غزيراً، وأعطت، فيما أعطت، قراءات في الشعر وفيلسوفاً، خلط بين فوكو وغرامشي، وما أن استقر في المقام الذي اشتغى، حتى عاد إلى التراث، يشتق منه الديمقراطية والعلمانية والقطع المعرفي.

وواقع الأمر، أن «الحداثة العربية المتأخرة» تخلط بين التملك المعرفي و«الموضة الفكرية» وبين المعرفة الكونية والتسليع الثقافي، وتظل في الحالين مشدودة إلى السوق الثقافية وإلى من يسيطر عليها. وتفسر التجهية للسوق الالتقاط الموسمي للموجات الثقافية الأوروبية، والتي تخسر أبداً بمهدة الطريق لموجة جديدة. ولعل الفرق بين التملك الموضوعي للمعرفة الكونية واصطياد الأمواج الثقافية، هو الذي أمد الثقافة العربية بمساهمات جليلة، أخذت سمة المشروع العلمي، كما هو حال كتابات عبد الله العروي وسيمر أمين ومهدي كامل وقواد زكريا وياسين الحافظ وآخرين. وإضافة إلى الحضور العملي المتواتر لمرجعية السوق، فإن الحداثة الرثة تأخذ بمنهج «الايديولوجيا الثقافية العالمية»، أو بأوهام «الثقافة العالمية»، كما لو كان تاريخ الثقافة منعزلاً عن تاريخ المجتمعات البشرية.

واتكأ على أوهام «الايديولوجيا الثقافية العالمية»، تستقبل السوق الثقافية العربية مقولات ما بعد الحداثة، حتى لو كان الوافد الجديد يعلن عن وحدانية السوق واندثار الثقافة. والوافد هذا يعمد سيرة سابقة، فيبدأ زحفة نحو الأدب والنقد الأدبي، مستأنفاً شكالات عربية قديمة، تذب الأعمال الأدبية في مياه البلاغة والبديع. مع ذلك فإن في الصفحة الثقافية متسعاً لاجتهادات تتجاوز الأدب، من دون أن يمنع هذا التجاوز الشكالات المتوارثة والمستحدثة معاً.

يقول علي حرب في كتابه: «أوهام النخبة»: المثقف يؤخذ بسحر المشاريع الضخمة والقضايا الكبرى والمقولات الشاملة، كالثورة، والتحرير، والتحديث، والنهضة، والوحدة، والاشتراكية، والاسلام، والنظام العالمي، والغزو الثقافي (٢٥).

ومن عنوان الكتاب وحتى سطوره الأخيرة و«المفكر» اللبناني يدك مواقع المثقف الذي يتعامل مع القضايا الكبرى، و«يفكك» القضايا مفككاً، في الوقت ذاته، وعي «المثقف» العربي الذي يحلم بتغيير شيء من العالم. وفيلسوف التفكير مطمئن إلى منهج «ه» ومغتبط به، لأنه يفصل بين «المثقف»

و«المفكر» إذ الأول حامل للأوهام وناشر لها، وإذ الثاني يفكر «الأوهام» كلها، ويستعيض عنها بذاته المفكرة فقط. وفيلسوف التفكير مستقر في مهنته، ومستقيم إلى حلق تقطيع أوصال الكلام، لأن منهج «ه» يفتنى بالتفكير إلى حدود التذویر والتأثر، ولا يكثر بالتركيب ولا يلفظ إليه. تتبدل «القضايا الكبرى» ويترتب مسحوق الكتابة، بل تثقن هذه القضايا - الأوهام، ليأخذ مكانها ما هو أكثر أهمية وجلالاً، أي المنهج التفكيرية، الذي هو جسد الكتابة المفكرة وروحها. وربما كان بإمكان علي حرب أن يطرح أبراج القضايا - الأوهام، اعتماداً على مآل هذه القضايا في الحياة العربية، مبيّناً عسر الولادة وسببية الإخفاق، بل ربما كان بإمكانه أن يطرح هذه القضايا أرضاً، اتكأً على جدار المثقف واليوتوبيا، أو أواصر المثقف والسلطان. لكن المفكر اللبناني لا يرضى بهذا كله، بسبب التزامه «الدقيق» بمنهج دريدا ومقولات ليونار، حيث الأول يقول بالتفكير والثاني يترجم مقولات الحدائث كلها. وبما أن ليونار، الفيلسوف الفرنسي الذي يتأمل المجتمع ما بعد الصناعي من داخله، يقول بنهايات المثقف والتنوير والمجتمع والثقافة والقومية، فإن على زميله اللبناني، الذي يعيش في مجتمع لا يتشكل إلا لينفطر، أن يشجب بدوره عصر الأنوار وجميع المقولات التي تشتق منه، مع فرق جوهرية قوامه المساسة والسخرية السوداء. فلقد عاش الفيلسوف الفرنسي عصر الأنوار في آثاره المادية وفي آفاقه المتعددة الواضحة بأزمة فكرية وقيمية، أمّلت على الفيلسوف أن ينقض العقلانية والمثقف والتقدم والتنوير والمجتمع «الفارغ» الموزّع على الاستهلاك والاعتراّب. أما المفكر اللبناني، المحمول برياح «الايديولوجيا العالية»، فإنه ينحو منحى آخر، يُعَلِّي فيه الزمن الكوني على الزمن المحلي الضيق. ويسوقه هذا الاستبدال إلى أن يشارك زميله الفرنسي تجربته الروحية، وأن يتعد عن مجتمعه اللبناني في تجسيده المادي. ويفضي هذا الاستبدال، منطقياً، إلى طرد التنوير والأخذ بواقع الحال، وإلى نبذ التقدم والبحث عن نقيضه، وإلى صرف العقل والاكتفاء بالحدس، وإلى الدعوة إلى تفكير ما لا يحتاج إلى تفكير، لأنه لم يعرف الوحدة أصلاً. وواقع الأمر، أن منهج علي حرب لا يعياً بمسألة الأحوال القائمة عن أصولها القديمة ولا عن آفاقها القادمة، لأنه مشغول بتفكير ما هو مقيم، الذي تفرض المقاربة المنهجية عدم المساس به، فالخذف، كما الإضافة، يترك الواقع والمنهج معاً. ولذلك يبدو التنوير إنشأً، لأنه يُقحم ذاته على المقيم الواجب الحفاظ عليه، مثلما يبدو التحرر وهماً، لأنه يعكّر صفاء العبودية المستريحة. ولهذا يأخذ علي حرب على نصر حامد أبو زيد قصور المنهج والاعتراّب عن الواقع المقيم.

يهدم علي حرب، في كتابه «أوهام النخبة»، الجسور بين المثقف والمفكر ويعيد تعريف الأمور، بما يتفق مع زمن ما بعد الحدائث، الذي طرد «الزمن الايديولوجي القديم». مفضواً عن المثقف المتدفع إلى قضايا الشأن العام، فإن المفكر منصرف إلى الكتابة، كما لو كان «وسيطاً» بين الجسورة القارئة ودور النشر لا أكثر. ويؤكد المفكر دور الوسيط في أكثر من مكان، ويرى في هذه الوساطة بديلاً عن «خداع الأفكار الكبرى»، كما يقول، غير أن جديد لا يقع على المكان الذي توهمه بل على المكان المعتم الذي لم يفارقه، ذلك أنه ينقض مقولات التنوير الكبرى بجزئيات كتابة التسويق، مما يدقن الإشكالية الثقافية، في زمن الانحدار، في رمال التجارة، ويحوّل أسئلة الثقافة كلها إلى رمال متطيرة.

يعطي السيد ياسين، الباحث الاستراتيجي المصري، صورة أخرى ومختلفة للداعية ما بعد الحداثة، وهو لهذا، مقبل دائماً على المعارف المتجددة، الأمر الذي يحرّضه على التنديد بـ «الأصوليات الفكرية» القديمة والجديدة، دينية كانت أم ماركسية. ويدفعه إقباله على الجديد المعرفي إلى قبول «الإيديولوجيا العالمية»، إذ المجتمعات الانسانية موحدة في العالمية، وإذ «العالمية» موحّدة لما تنأى وتباين، مما يجعل، في نظره، «إشكالية» «التبعية» امتداداً متقادماً لاتفلاق أيديولوجي، قوضه تطور العالم في طوره الأخير. ويتصف اجتهاد الباحث المصري، في ألوانه المختلفة، بأمرين، يحكي أحدهما نزوع العالم الى التماثل والتقارب، ويخبر ثانيهما عن نزعة وصفية مكتفية بظواهر الأشياء لا بجواهرها. ويعطي كتابه: «الوعي التاريخي والثورة الكونية» إيضاحاً للعنصرين اللذين يحكمان منهج الباحث وطريقته، فهو يقول: «ليس هناك من شك في أنه يمكن تلخيص الثورة السياسية التي تحتج العالم في مجال النظم السياسية (١٩٩٥) في عبارة واحدة مبنها أنها انتقال حاسم من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية» (٢٦). وما أن العالم متقارب في نزوعه، فإن روح الديمقراطية تسري في أوصال الوطن العربي بقدر ما تسري في مفاصل المجتمعات التي هزمت الشمولية: «ومن ثم نحتاج، في العالم الثالث بشكل عام، وفي الوطن العربي بشكل خاص - ونحن ما زلنا نمر الآن في مرحلة الانتقال من السلطوية إلى التعددية - إلى أن نفكر في النموذج الديمقراطي الذي علينا أن نتبناه» (٢٧) وعلى الرغم من عنوان الكتاب الذي ينتصر لـ «الوعي التاريخي» فإن السيد ياسين مؤمن بالإيمان كله أن العالم يتخفف، حاسماً، من قيود الشمولية والاستعباد، وأن الوطن العربي، الذي خلف «التبعية» وراءه، لا يقل حسماً في لوجه إلى عالم جديد لا أقباص فيه. ويقدر ما تتبخر «عالمية التحول الديمقراطي» في غرف رطبة لا وجود لها، فإن المنهج الوصفي، الذي يستلهم التاريخ مقلوباً، يحول مفهوم الشرعية السياسية إلى كلمة ملفزة، أو إلى لغز شديد التخمّة يتأبى على الكلمات: «ومن ناحية أخرى تم تجاهل عدد من الحقائق السياسية الهامة، وأهمها تفاوت أسس شرعية النظم السياسية العربية القائمة. فبعض هذه النظم تحكمها عائلات تسندها شرعية تاريخية مستمرة، تتمثل في استمرار عائلة ما في الحكم قروناً متصلة، كما هو الحال بالنسبة لعائلة الصباح في الكويت، وبعضها يستند الى شرعية تاريخية دينية، هي خليط من السيطرة على المجتمع بالقوة، والاستناد الى شرعية مذهب ديني مسيطر كالوهابية، كما هو الحال في السعودية، وهناك نظم ملكية تستمد شرعيتها من تولي أسرة ما الحكم الملكي الوراثي، وهناك نظم سياسية تقوم شرعيتها على الانقلاب والثورة. وهناك نظم تقوم شرعيتها على تحقيق الاستقلال الوطني» (٢٨). مع أن الباحث الاستراتيجي يمزّ، مرتاحاً، على نظريات ما بعد الحداثة، بدءاً بالبريطاني الشهير أنتوني جيدنز مروراً بليوتار وأكبر أحمد وصولاً إلى أندريه دانزين ومايوشي في اليابان، فإنه يرى الشرعية السياسية في الوطن العربي قائمة ومتحققة، سواء استندت إلى انقلاب أو ثورة، أو ارتكبت إلى أسرة حاكمة منذ قرون. تبرز هنا إشكالية «الحداثي المتأخر» مرة أخرى، الذي يلوذ بـ «النظريات الكبرى» ليصل إلى توصيف صغير، أو الذي يرتدي عباءات الأفكار الكبرى حتى لا يقول شيئاً، مرتضياً، مرة أخرى، وظيفة المفكر - الوسيط.

ومع أن ما بعد الحداثة، في صيغتها العربية، تعبر عن ذاتها في النقد الأدبي والفلسفة والعلوم السياسية، فإن مرجعيتها الحقيقية تقوم في السوق الثقافية لا أكثر، حيث لا يتم إيقاظ الأسئلة الكبرى إلا لإرسالها إلى سبات عميق، بفعل تحليلات لا تختلف كثيراً عن الكلمات المتقاطعة. ومرجعية السوق هذه هي التي تكاثر الدراسات الشكلانية عن «العنف الأصولي»، وهي التي تستولد «علم نفس السلام»، وتكاثر الكلام المتكاثر عن حوار الحضارات وعن «إشكاليات» حقوق الإنسان. شيء قريب من دخان أزرق يختر العيون المتعبة ولا يسعف الأوصال المتجمدة في شيء.

يسمح التوقف، على ضوء ما سبق، أمام ما بعد الحداثة الأوروبية بتأمل أمرين، يقول أولهما: إن كانت قضية ما بعد الحداثة الأوروبية فكرية وفلسفية، أي مجالها الذهن، فإن مسألة ما قبل الحداثة العربية قضية مادية وعملية، أي تسكن الحياة اليومية، وهو ما يبيني بونا شاسعاً بين التأمل الذهني والمعاناة البرمية الشاملة. ويقول ثانيهما: إن الحديث عن متاهات ما بعد الحداثة في الغرب لا يغير في شيء الهيمنة الأميركية - الأوروبية على العالم، ولا يبدل في شيء من التهميش المتصاعد الذي يلحق بالعالم الثالث عامة وبالعالم العربي بشكل خاص. وما اللغو الموحد للعالم في فضاء ما بعد الحداثة إلا استعادة للوعي البرجسوني البطر، الذي يساوي بين الحر الذي يعيش خارج السجن وبين السجين الذي احتفظ بسريته لا تقبل الاعتقال.

استطراء: التماثل الوهمي مع الآخر وحداثة التحرر

تركن «الحداثة العربية المتأخرة» إلى «عالمية الثقافة»، وتستأنف ما بعد الحداثة العربية أو هام الحداثة المفترضة التي سبقتها. وتظهر وقائع التاريخ أن هذه العالمية المزعومة لا وجود لها. ففكر التنوير الأوروبي، رغم أنواره الجميلة المتعددة، وجه خطابه إلى الإنسان الأوروبي، ولم يلتفت إلى «الإنسان الآخر» إلا قليلاً (ماركس وروسو)، إذ رأى فيه امتداداً للطبيعة، في أحسن الأحوال، وتشويهاً لجمالها، في أحيان كثيرة. حين تحدث الفيلسوف الإنجليزي هيوم في القرن الثامن عشر عن مقولات الحرية والشرف والإنصاف كتب يقول: «تشكل الأهم الأوروبية هذه الجزء من الكرة الأرضية الذي يقاتل بشعور الحرية، والشرف، والإنصاف ويقيم تتفوق على قيم البشرية جميعاً» (٢٩). بينما كتب الفرنسي رينان، ولم يكن محافظاً سياسياً: «لقد هزمت البربرية إلى غير رجعة، لأن كل شيء يقدو، شيئاً، فشيئاً، علمياً، فلن تقلد البربرية المدفعية أبداً، وحتى لو امتلكتها فإنها لن تستطيع استغلالها» (٣٠). وليس صعباً أن يعثر الباحث على شيء قريب من هذا لدى هيجل وفولتير وآخرين، ذلك أن الإنسان الشامل، الذي حدث عنه عصر التنوير الأوروبي، كان يبدأ بأوروبا وينتهي بها. ولقد جعلت المركزية الأوروبية المتوالدة حديث «نهاية التاريخ» قائماً من زمن بعيد، منذ أن عجز «البرابرة» عن صناعة المدافع، كما يقول رينان، ومنذ أن رأى هيجل نابليون يمتطي ظهر جواده ويذرع الجهات الأربع، معلناً عن انتصار زمن العقل الكلي، أي زمن انتصار الإرادة الأوروبية.

تستدعي أفكار هيوم ورينان وهيجل صفة «المركزية الأوروبية» التي تطرد ما غير الأوروبي إلى

ضفاف المستنقعات، وتبرهن أن محاكاة «المركز» الصماء حلم مأفون فقد الناكرة، أو حديث مشعوذ فقد الضمير. مع ذلك، وتحزراً من «مركزية عنصرية» أخرى، ينبغي الاعتراف بأن أفكار التنوير الأوروبي كونية، وإيجابية في كونيتها، كما ألح إلى ذلك قانون، على شرط تحريرها من نزعتها الإطلاقية وإعادة صياغتها، بما يتفق مع خصوصية «مجتمعات الأطراف»، وبما يتواءم مع ما دعاه مهدي عامل، مرة، بـ «التمييز»، الذي لا تكون الكونية إلا به. وعلى هذا، فيجب إدراك الفرق بين الحداثة التابعة، وهي مستحيلة، والحداثة المبدعة، التي تشتق مقولاتها من شرطها التاريخي، كما أشار هابرماس، وتعيد صياغة الأفكار الكونية وفقاً لخصوصيتها الذاتية.

تنطوي الحداثة المبدعة، ولو بشكل تخطيطي ورعبي، على ثلاثة عناصر أساسية. يؤكد أولها ضرورة تلك المعرفة الكونية أو محاولة تملكها، ولو بشكل نسبي؛ ويرتبط ثانيها بتأمل تاريخ الحداثة العربية في انتصاراتها القليلة وإخفاقاتها الكثيرة، وهو ما يفرض تأريخ هذه الحداثة، المستعادة نقدياً، عنصراً داخلياً في كل مشروع حديثي عربي ممكن أو مقترح. فالحداثة التي تقتض أدوات حداث أخرى غربية عنها تنتهي إلى المواجهة، مثلما أن الحداثة التي تُنكر تاريخها الذاتي تنتهي إلى لا مكان. تملّي العلاقة بين الحداثة الأوروبية والحداثة العربية المحتملة، وهنا يقوم العنصر الثالث، باستدعاء عنصر المقاومة، لأن الحداث العربي، قبل هزيمته، تحقق في حق مواجهة الاستعمار والمركزية الأوروبية. والعنصر الأخير يفتح إشكالية الحداثة المحتملة على مقولات الشعب وتحرير الإرادة الشعبية وترهين الموروث الوطني، الممتد من الثورة العربية وخطابات عبد الله النديم إلى الإنتفاضة الفلسطينية. وبما أن الحداثة هي وعي عناصر السياق التاريخي الذي تقوم فيه ومحاولة السيطرة عليه، فإن حداث الإنسان المقهور، في نهاية القرن العشرين، ستركز على القيمي والمعنوي والروحي، بعد أن استقرت المدفعية المتطورة في مخازن الحداث الأوروبي، كما يقول ريتان.

يقول عالم إجتماع فرنسي ذائع الصيت لقد تابع جمهور الغرب حرب الخليج كمسلسل مليء بالإثارة والتشويق، حتى بدت الحرب حكاية تليفزيونية لا أكثر. وصناعة الحرب كمسلسل تليفزيوني أثر من آثار ما بعد الحداثة، وإن كان «الوضع ما بعد الحداثي» للمتفريح الغربي، يختلف عن وضع «الإنسان الآخر»، الذي تشطره القذيفة إلى شطرين وأكثر.

هوامش:

- ١ - الشرق والغرب، القسم الثاني، إعداد محمد كامل الخطيب، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩١، ص ٧٠٨.
- ٢ - أنظر كتاب جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٥ والذي يشكل محاولة جادة للدفاع عن المشروع التنويري العربي.

3 - A. Touraine: Critique de la Modernité. Fayard, 1992. p: 23

4 - M. Berman: All that is Solid Melts into Air. Verso, 1983.

ونعتمد هنا على الترجمة المشرفة التي أعجزها فاضل جتكر. وصدر الكتاب عن مؤسسة عيال بقرص، ١٩٩٣، ص: ٦-٥.

5 - Baudelaire: Curiosités esthétiques, l'Art romantique. édition H. Le Maître. Garnier.

1962. p: 467

6 - J. Habermas: Le Discours Philosophique de la Modernité Gallimard, 1988, p: 11.

٧ - بيرمين، مصدر سبق ذكره ص ١٢٦.

٨ - المصدر ذاته، ص ١٢٦.

٩ - هابرماس، مصدر سبق ذكره، ص ٧-٩.

١٠ - تورين، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.

١١ - هابرماس، مصدر سبق ذكره، ص ٨.

١٢ - فرانتز فانون، معنوي الأرض، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٨٨-١٩٠.

١٣ - عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، منشورات مواطن، رام الله، ١٩٩٦، ص ٣٣.

١٤ - خلدون حسن النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص ١٦٠.

١٥ - شسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٢.

16 - Alternatives Sud, Paris, l'Harmattan vol 11, 1995, p.p: 95-123.

١٧ - برتران بادى، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، المركز الثقافي العربي، النار البيضاء، ١٩٩٦، ص

١٦٢.

١٨ - عزمي بشارة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٩.

19 - W. Benjamin: C. Baudelaire, Payot, Paris, 1982 p. p: 108-121.

٢٠ - ولتر، ب. وستون، أفول السيادة، دار النصر، عمان، ١٩٩٤، ص ١٧.

٢١ - جان - فرنسوا ليوتارد، الوضع ما بعد الهدائي، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٣. ٢٥.

22 - G. Vattimo: La Fin de la Modernité Seuil, Paris, 1987, p. p: 35-51

23 - Lutz Niethammer : Post Histoire Verso, london, 1992, p:8

٢٤ - تورين، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٨-٢٢٠.

٢٥ - علي حرب، أوهام النخبة، المركز الثقافي العربي، النار البيضاء - بيروت، ١٩٩٦، ص ٤٣.

٢٦ - السيد ياسين، الوعي التاريخي والثورة الكويتية، الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ١٩٩٥،

ص ١٤٢.

٢٧ - المصدر ذاته، ص ١٤٢.

٢٨ - المصدر ذاته، ص ١١٧.

29 - Le Nouveau Système du Monde (Actuel Marx) p. u. f. 1994. p:173

30 - Raison Présente, No : 63, p:112.

إحسان عباس : أنا ذلك الراعي

حاوره : فيصل دراج
ومريد البرغوثي

خمسة وسبعون عاماً خلفها وراءه، ترجمها جهداً في العلم وكدها في المعرفة. وخمسة وسبعين عاماً تركته أمامها، ترجمته بدورها شيخاً يحاور ما جاء وما انتفض ويسائل ما تطلعت به الإرادة وأطلقته الأيام. وعن تحولات المعرفة والمجسد والأحلام كتب إحسان عباس سيرة ذاتية بالغة الإيحاء في عنوانها: «غربة الراعي». كان غربة الصبي القروي تناهت طليقة ورغم انفتاح الأمكنة، وكان الراعي، الذي كانه الصبي مرة، لازم العالم الجليل الذي سيكونه لاحقاً، كما لو كانت تلك البراءة القروية الأولى عصية على التغير والاندماج.

ليس في «غربة الراعي» إلا الحنين الفني إلى زمن انقضى، أو الحنين المتأني إلى زمن رفض الولادة السوءة. وفي هذا الحنين إلى أزمنة متباعدة عبر إحسان عن نسبية المعرفة. فما تقول به الكتب أصغر من أن يحتضن أسئلة الحياة، وما يسطره القلم لا يرضي عقلاً أدمن على رفض اليقين النهائي. وفي هذا التوق إلى أزمنة لم تلتق بها الروح، أخبر إحسان عن نفس معتردة، تزهد بالشهرة والألقاب الكبيرة، ولا تأتلف مع مثقف تقليدي يبحث عن الهالة الزائفة قبل أن ينقلب عن المعرفة الحقيقية. شيء قريب من مسألة العارف النبيل، الذي كلما وقع على معرفة جديدة اكتشف في ذاته جهلاً جديداً.

في مسار إحسان عباس ما يثير الفضول ويبحث على الأسئلة، فهو صبي الغربة الضيقة الذي طرق أبواب المعرفة الواسعة، وهو المثقف الفلسطيني الذي ساوى بين اكتساب المعرفة والالتصام إلى الوطن، وهو عاشق المعرفة الطليقة الهاربة من الاختصاص الفقير، وهو الإنسان الذي آثار الضوء في الروح القلقة لا في الكتب الصماء. وفي هذه الرحلة الطويلة، المنسوجة من المشقة والجهاد والغبطة والأسى، توزع على أجناس معرفية مختلفة، فهو المؤرخ الذي يتأمل التاريخ ويصوب كتبه، وهو العالم اللغوي ودارس الأدب القديم والحديث والمترجم والناقد... وهو الأستاذ الجامعي، المتطلع إلى تحرير النفوس وهم التلقين والاستظهار...

في أصميات من أماسي الحريف الذي انتفض، وفي بيت إحسان، القائم في ضاحية من ضواحي عثان، جرى هذا الحوار، مبتدئاً بـ «سيرة ذاتية» متشعبة، تقول شيئاً وتصمت عن أشياء، أو تقول ما شئت لها روح الشيخ الجليل أن تقول... وكان هنالك، دائماً، بكر عباس، شقيق إحسان ويطلق سيرته، يسهم في الحوار ويغنيه، على طريقته، بالقول وبالإشارة وبذلك الهزل الجميل، الذي ينفثه فوق الآخرين، إن أصابهم التعب أو أظلمهم الشroud، أو عكرت الذاكرة بأحد التمكنين.

د. د.

لحين كتب جبرا إبراهيم جبرا سيرته الذاتية في «البئر الأولى»، أراد أن يرسم صورة للتفوق الذاتي الذي يهزم فقر الحياة العائلية مؤكداً انتصار الإرادة المتمردة، أما لويس عوض فقد أقام توازناً فريداً بين

السيرة الذاتية والسيرة الاجتماعية - الوطنية، إن صح القول، في كتابه «أوراق العمر»، في حين أن لطيفة الزيات حولت سيرتها «حملة تفتيش» إلى مجاز كثيف يوحد بين «تفتيش الدولة»، وتفتيش الفرد عن الخطأ والعصاوب في حياته الماضية، فما الذي قصد إليه إحسان عباس في سيرته الذاتية: «غربة الراعي»؟

المرءى، لم أقصد في سيرتي الذاتية شيئاً يتوافق تماماً مع السير الذاتية المشار إليها. فأنا لم أسع إلى صياغة قطعة فنية، بل كتبت ما كتبتُ عفو الخاطر، بعيداً عن الصنعة والتعمُّل، ذلك أن غاييتي كانت تقديم صورة عن إنسان عادي، قاسم الشعب الفلسطيني قدره ومصيره، وتحمل مشقة شعبه في مواجهة المنفى وتأمين شروط الاستمرار في الحياة، بجد وكرامة ومثابرة. وبالتأكيد، فقد كان من الممكن أن أعالج السيرة بأشكال أخرى، كأن أكتب سيرة المثقف في رحلته العلمية وتجوّاله بين جامعات مختلفة. لكنني كنت عازفاً عن ذلك، لأسباب كثيرة، ليس آخرها نقص المادة الوثائقية. وكما قلت فإن غاييتي هي تسجيل مصير إنسان عادي، بعيداً عن طغوس السيرة الذاتية، القائمة على الأنا والفردية المتميزة وهالة المثقف التقليدية. وكما تعلم، فإن هذا الشكل من السير الذاتية يملئ على القارئ قولاً جاهزاً، عماده الاقتتان بالأنا الثقافية المنتصرة، كما لو كانت تجربة المثقف تختلف، جوهرياً، عن تجارب الآخرين. وقد قصدتُ شكلاً مختلفاً من القول، يتسم بالألغة وانعدام المراتب، كي أترك القارئ العادي يتأمل قدراً شبيهاً بقدرة ويحاور إنساناً قريباً منه. ولعل هذا القصد هو الذي حكّم الصياغة بقدر ما فرض معالجة معينة للسيرة، إن لم يجعلني أقفز فوق معظم الأمور التي لا تهم القارئ العادي، أو التي تُشعر هذا القارئ أنه يقرأ مصير إنسان مختلف عنه، أي مصير ما يدعى بـ: المثقف.

بكر: برأيي أن العفوية الشديدة التي كتب بها إحسان سيرته تكسر العادة التي درج عليها بعض المثقفين في كتابة سيرهم، مع أنني كنتُ أفضل أن يعطي هذه السيرة عنوان: «الصعود»، ذلك أن كلمة «الراعي» ورومانطيقية جداً، في حين أن كلمة «الصعود» تظهر انتقال المؤلف من عالم القرية إلى عالم المعرفة.

1- صحيح أن في «غربة الراعي» حديثاً عن البساطة وأحوال الإنسان العادي، غير أن هذا لا يمنع أن في السيرة الكثير مما هو مسكوت عنه، مثل الصراعات الفكرية واحتمامات المشهد الثقافي التي عاشها الدكتور إحسان في أكثر من بلد عربي، سواء ما ارتبط منها بقضايا أدبية - تاريخية عامة أو بقضايا الشعر خاصة... في كل هذا يبدو صاحب «غربة الراعي» قد قصّد الإقلال من البوح وكشف مستويات الحياة العربية التي عاشها كثيراً؟

II كما ألمحت سابقاً، فإنني في سيرتي الذاتية اقتفيت آثار ذلك الإنسان القروي الذي أتاحت له الظروف أن ينتقل إلى عوالم مغايرة، من دون أن يتحرّر من الصبي القروي الذي كانه مرة. وهذا ما يفسّر عنوان السيرة، فلقد كنت راعياً في قريتي حين كنت صبياً، وبقي الوعي، أو اللاوعي، الريفي ملازماً لي طيلة حياتي، بأشكال مختلفة. فعالم القرية ضيق وفقير ومحدود لا على مستوى المعرفة فقط بل على مستوى القيم والأعراف والأخلاق أيضاً. ولذلك فإن الانتقال إلى خارج القرية كان يشكل مغامرة، أو ما

هو شبيه بها. فالسيارة والهاتف والقطار والراديو والصحيفة والحزب وغيرها ظواهر لا تعرفها القرية، أو لم تكن تعرفها قريتي التي تحدثت عنها. وأظن أن الوعي الريفي قد ترك ظلاله على تعاملتي مع الثقافة والسياسة وأمور ذاتية أخرى. فعلى المستوى الثقافي قمتُ باختصار الثقافة، غالباً، إلى ثقافة كُتُيبية لا تفتح على وجوه الثقافة الأخرى بقدر كاف. واختصار الثقافة إلى كتاب، أو إلى نص مكتوب، سمة أساسية من سمات الوعي الريفي. إضافة إلى ذلك، فهناك نزعة المحافظة، أو نزعة الشك والريبة من كل شيء جديد، أو نزعة التشبُّث بالموروث الساكن وإعادة انتاجه، والذي يعبر عن تمسك بطمأنينة فقيرة. وربما يفسر هذا، إضافة إلى أمور أخرى، ابتعادي عن السياسة وعدم انضمامي إلى أي حزب سياسي، لا في فلسطين ولا في خارجها.

٢. قلت إن عدم انضمامك إلى الأحزاب السياسية يعود إلى المحافظة الريفية وأمور أخرى، ما هي هذه الأمور الأخرى؟

III يمكن إيضاح هذه الأمور بعناصر ثلاثة: يحيل العنصر الأول على معنى السياسة، أو «القيادة»، في الوعي الريفي. ففي وعي الفلاحين البسطاء، وقد كنت أنتهي إليهم، كانت السياسة اختصاصاً للأغنياء وللعائلات الشهيرة أو لبعض وجهاء المدن، في حين أن للفقراء اختصاصاً آخر، يتمثل في العمل في الزراعة، وفي الكفاح من أجل الوطن، إن أمكن، ولكن وفقاً لتعاليم وأوامر أصحاب الجاه والشأن، الذين يعطون الأوامر عادة، من دون أن يقاتلوا أو يلوثوا أصابعهم بشؤون الحياة اليومية الفلسطينية. أما العنصر الثاني فيربط بواقع الأحزاب السياسية آنذاك في فلسطين. فقد كان عندنا أسماء أحزاب، ولم تكن عندنا هيكل حزبية فعلية، باستثناء الحزب الشيوعي. وكانت تلك الأحزاب الإسمية، أو الوهمية، مرتبطة بعائلات فلسطينية ذات علاقة بالعهد المملوكي، أو ذات علاقة بالقيم والتصورات المملوكية. وحتى بالنسبة إلى الحزب الشيوعي، الذي كان يدافع عن الفقراء والجماهير المضطهدة، فقد كان أعضاؤه من المثقفين المتحدرين من عائلات ميسورة. إضافة إلى هذا، فإن هذا الحزب لم يكن قادراً على تقديم معرفة حقيقية متميزة، بقدر ما كان يقدم جملة من الشعارات الوطنية المقبولة، لا أكثر. ولعل الرجوع إلى تلك الفترة من تاريخنا يبيِّن أن الماركسيين الفلسطينيين لم تكن بحوزتهم أية وثيقة ماركسية جادة، بالمعنى النظري. كانت هناك جملة من الكراسات السياسية المبسطة، ولم تكن هناك أية ترجمة جادة لأي كتاب ماركسي. وبشكل عام، فقد كان في فلسطين، آنذاك، أي نهاية الثلاثينات، نزوع إلى الانضمام إلى الأحزاب، من دون معرفة حقيقية بمعنى الحزب، لا عند المنتسبي إليه ولا عند من ينزع إلى الانتماء إليه. وأذكر هنا أن جماعة جاءت إلى قريتي تقنعني بالانضمام إلى الحزب النازي، وبعد سنتين جاءت الجماعة ذاتها تدعوني إلى الانضمام إلى الحزب الشيوعي. ولا أود هنا الإساءة إلى أحد أبداً، بل أود أن أقول: لم تعرف فلسطين حياة سياسية واضحة ومقننة تغوي الإنسان العادي بالحياة الحزبية. والهيئات الجماهيرية، كما ثورة ١٩٣٦، تعود إلى العفوية الوطنية، أو إلى الحس الشعبي السليم، على مبعدها كاملة من الأحزاب الإسمية التقليدية. وفي وضع كهذا، وكريفي بنوعه تحت سطوة الأعراف الريفية، لم أكن أستطيع التفريق بين اليمين واليسار. بمعنى آخر: لم تكن الحياة السياسية في فلسطين تخرس المتعلم

الرفي على تجاوز وعيه التقليدي، بل كانت، في هاشتها وعموميتها وتقليديتها، تدعم الوعي التقليدي وتسند. ولعل تأملي المستمر لمعنى السياسة هذه، هو ما جعلني أبتعد لاحقاً، وبشكل مستمر، عن السياسة. ذلك أنني عثرت على معنى آخر للسياسة، يتمثل في التحصيل العلمي والمثابرة المعرفية، وبذل الجهد، كل الجهد، لخدمة القارئ العربي وإغناء المكتبة العربية، والبرهنة على أن الفلسطيني الوطني هو الباحث المجتهد، وأن المثقف الوطني العربي هو المدافع المستنير عن الثقافة العربية. ومن هذه الأفكار أشتق العنصر الثالث الذي أبعدني عن السياسة، بالمعنى الضيق، ويمكن تلخيصه بالسطور التالية: يستطيع الباحث المجتهد أن يشتق سياسة خاصة به من الحقل المعرفي الذي يعمل فيه، تتمثل في تعميق البحث وتطويره من ناحية، وتطوير المعرفة المقدمة للقارئ من ناحية أخرى. وربما يتجلى معنى السياسة عندي في الإحالة المستمرة على القارئ، فأنا لست محتكراً معرفة، لأن غايتي نشر وتوزيع ما أعرف إلى قارئ عادي، يحتاج هذه المعرفة.

٢. لا يمكن القول إن عزوف الدكتور إحسان عن السياسة، للأسباب التي أشرت إليها، قد جعل منه تقنياً في الكتابة، أو جعله يرى في تقنية الكتابة الجيدة بديلاً عن المشاركة في الحياة السياسية، حتى لو كان ذلك في فترة حارة، كما هو حال المقاومة الفلسطينية في بيروت، منذ بداية السبعينات حتى عام ١٩٨٢.

٣. يمكنني أن أؤرخ الإجابة على شطرين. فمن ناحية أولى، لا أظن أنني من أنصار المثقف التقني، أو من تلك الفئة التي تجعل من الكتابة اختصاصاً طقوسياً ضيقاً، يصدر عن نخبة متعالية، أو يعود إليها. فحين كتبت «أبو حيان التوحدي»، في فترة مبكرة من حياتي الفكرية، لم أكن أمارس كتابة الاختصاص، بل كنت ألتحدّث عن اغتراب المثقف، الذي يتطلع إلى مجتمع قائم على الحرية والمساواة، كما لو كان تأكيد مفهوم الاغتراب دعوة إلى مجتمع مختلف لا اغتراب فيه. ويسري هذا المنطق على كتابي الذي وصفته عن عبد الوهاب البياتي، في فترة مبكرة أيضاً، ذلك أن هذا الكتاب لم يكن دفاعاً عن شاعر معين بقدر ما كان مناصرة لتصور جديد عن الشعر، ودعماً لما يدعى بـ «الحداثة الشعرية»، التي لا معنى لها إن لم ترتبط بحداثة اجتماعية شاملة. وأظن أيضاً أنه لا معنى قط لإدراج ترجمتي لرواية «موي ديك» في حيز الكتابة التقنية. ففي هذه الترجمة دللت على مرونة وغنى اللغة العربية، وهو موقف وطني في الأدب، وقدّمت نصّاً أدبياً أصيلاً للقارئ العربي، وهو أيضاً موقف مرتبط بإغناء الحياة الثقافية العربية. وتندرج ترجماتي الأخرى في هذا الإطار أيضاً.

هذا هو الشطر الأول من الإجابة، أمّا الشطر الثاني فيقوم في تصوري الذاتي للسياسة، والذي لا يمكنه أن ينفصل عن تصوري الذاتي للعمل الفكري، كما مارسه. فلقد تعاملت مع العمل الفكري دائماً، بالاعتماد على مقولتين أساسيتين، هما: دقة المعرفة والنزاهة الأخلاقية، أو موضوعية المقاربة المعرفية. فعلى الباحث أن يلمّ بأقصى ما يستطيع من عناصر الموضوع الذي يعالجه، وعليه، وفي اللحظة ذاتها، أن يقوم بالتقصي المعرفي الدقيق بالاعتماد على منهجية موضوعية، أي أن لا يمزج بذاتيته في الموضوع الذي يدرسه. وأستطيع أن أقول، وربما أكون خاطئاً، أن السياسة، التي عاشتها، اتسمت بتقيض

المقاتلين اللتين أذافع عنهما. فهي فعل يقوم على المناورة، أي على الأهواء والمصالح، وهي من ناحية ثانية فعل مرتجّل، لم يكن يكثر بالمعرفة والثقافة، ولا بالأدوات التي تستطيع أن تنجز هدفاً وطنياً صحيحاً يوسائل صحيحة. لذلك أزعج أننا غادرنا فلسطين ولم نكن نعرف ما هي الصهيونية، ولا نلّم بأهدافها ووسائلها ونقاط إنسدادها.

1. عطفاً على فكرة أننا أخرجنا من فلسطين، ولم نكن ندرك جوهر الصهيونية، ما هي الوسائل والأدوات والسبل التي كانت تنتج الوعي الوطني، في شكله النظري، وفي أشكال تجسّداته العملية، خاصة أن التاريخ الوطني الفلسطيني، قبل الخروج من فلسطين، هو تاريخ كفاح الشعب الفلسطيني ضد السيطرة الاستعمارية الانجليزية والصهيونية في آن، بدءاً بهبة البراق ١٩٢٨، وما قبلها، مروراً بالثلاثاء الحمر ١٩٣٦، وصولاً إلى معركة القسطل وغيرها عام ١٩٤٨؟

iii اعتقد أنني أتفق مع ما وصل إليه غسان كنفاني في دراسته عن ثورة ١٩٣٦، والتي قال فيها، ما معناه، إن الذين كانوا يقاتلون لم يكونوا يمارسون القيادة، مثلاً أن قادة العمل السياسي لم يكن لهم، غالباً، دور في القتال. حين أقول إننا لم نكن ندرك معنى الصهيونية، لا أعني أن الشعب الفلسطيني لم يكن يقاتل ضدها، بل أعني أن هذا القتال كان يعتمد على الحس العفوي بالانتماء إلى الوطن وعلى الحس العفوي بالتهديد الصهيوني. ولو استند هذا الكفاح على معرفة دقيقة بجوهر المشروع الصهيوني وغاياته لاختلف المآل الفلسطيني. وواقع الأمر أن سبيل إيقاظ الوعي الوطني كانت بسيطة ومتناثرة، مثلاً أن شروط الفعل الوطني كانت معقدة ومحاصرة. فقد كان إيقاظ الوعي يصدر عن الصحافة، أحياناً، وعن طريق الأغاني الشعبية والأناشيد، وعن مبادرات مرتجلة لبعض الأساتذة والمعلمين، من دون أن يأخذ كل ذلك شكل عمل منظم ومتكامل يلتف حول قضية عارفة لخصوصيتها ولوسائل الدفاع عنها. بل أن الربط بين الانتداب والمشروع الصهيوني كان غائباً أحياناً، إن لم يتم، أحياناً، التهديد بطرف دون الطرف الآخر. ويجب ألا يغيب عن البال القمع الإنجليزي المتواتر لكل أشكال العمل الوطني الفلسطيني، من المداهمة الفورية لأماكن التدريب على السلاح، إلى طرد كل أستاذ أو تلميذ يتحدث في السياسة بشكل واضح وصريح، بل أن عقوبة من يملك مسدساً في القرية كانت تتراوح بين سنتين وثلاث سنوات سجن، مثلاً كانت عقوبة المدارس، التي فيها حديث وطني، الإغلاق الكامل، كما حصل مع مدرستي العامرية وخان يونس عام ١٩٤٥. وأذكر هنا أن إعلان التضامن مع هاتين المدرستين، كان يعني أن يفقد التلميذ مدرسته وأن يفقد المعلم وظيفته، حتى لو أخذ هذا التضامن شكله الأدنى، مثل إرسال برقية. وعلى الرغم من هذا القمع الكثيف، كما هشاشة الحياة السياسية، فلقد كان الوعي القومي العربي الفلسطيني واضحاً كل الوضوح، وكان هذا الوعي سبباً لإضراب الطلاب في فلسطين عام ١٩٤٥، تضامناً مع السوريين في كفاحهم ضد السيطرة الفرنسية، وتضامناً مع أهالي دمشق حين قام الفرنسيون بقصف مدينتهم بشكل بربري.

ويمكنني أخيراً أن أقول: إذا كان الوعي الريفي، الذي لازمني طويلاً، قد منعني عن العمل في السياسة، بالمعنى المألوف، فإن العمل السياسي برمته في فلسطين كان ريفياً، أي محمولاً على وعي

رئفي، يرى ما يريد أن يرى، ولا يستطيع الاقتراب من الأسئلة التي لم يتعود على طرحها، أو تلك التي لا تتوافق مع الوعي الرئفي.

1 يرشح الحزن عميقاً في «غربة الراعي»، فهي تعطي مكاناً رجباً لحديث الخيبة والإحباط وخديعة الطرق والسبل التي تفضي إلى لا مكان باستثناء «الزلية»، فما هي أسباب هذا الحزن الذي يتناخم حدود الفجيرة؟

III هذا صحيح، على شرط أن يوضع في إطاره الصحيح، هذا الإطار الموزع على وقائع من الحياة وعلى مزاج خاص، وصولاً إلى منظور عام للحياة والوجود. وبالتأكيد، فإن الإشارة إلى الخيبة لا معنى لها إن كان المقصود الحقل المهني، فقد كتبت الكثير وحقق الكثير من الكتب والأهداف أيضاً، وقمت بتعليم الكثير في جامعات مختلفة. والانتقال من زوايا القرية إلى فضاء الجامعات يكثف كل هذا ويُخبر عنه. بهذا المعنى، فإن حديث الخيبة يهتس تماماً معايير النجومية الثقافية المألوفة ويَوزُّو عن غبطة الشهرة ويقذف بعيداً بسعادة التميز الاجتماعي التي يطمح إليها الكثير من المثقفين. إذا كانت «رحلة الصعود»، بلغة أخي بكر، كما النجاح في الحقل المهني، تقدم لي أسباب الراحة، فمن أين يتأتى ذلك الشعور بالخيبة؟ أرجع فأقول إن هناك وقائع الحياة المعاشة، التي خذلتني في أشياء كثيرة، يستثنى منها أخي بكر، الذي لم تخذلني الحياة به. وإضافة إلى هذا فهناك مزاجي الشخصي، وهو مزاج يُحاسبه الحزن ويُداخله الأسى وترشح فيه الكآبة. ولعل وقوعي على «أبي حيان التوحيدي» كموضوع لي في بواكير الكتابة وشاية بهذا المزاج. فأبو حيان، وبطريقة من الطرق، هو أنا، أعني هو المثقف الفقير، الذي لا يستطيع بثقافته أن يقف ضد تيار النهر العام، ولا أن يغير من منهج الحياة، فيلتف حول ذاته معتصماً برومانسية ثقافية أو بتصور رومانسي للثقافة، إذ الثقافة حياة أخرى أو حياة جوهرية توازي الحياة اليومية المليئة بالفراغ.

دعني أقول لك شيئاً، فأنا قد كنتُ كتيباً جداً في حياتي، وخصوصاً الفترة الدراسية التي قضيتها في الكلية العربية، حيث كنتُ منطوياً ولا أختلط بغيري من الطلبة، ولهذا أنا «عباس». ولم يكن الفقر سبباً لذلك، لأن كل الذين حولي فقراء، فجميع طلاب الكلية العربية أتوا من بيئات فقيرة، ما عدا استثناءات قليلة من مجموع ١٢٠ طالباً. ربما يكون الموضوع وراثياً، وهو ما أعطى جدي اسم عباس، فبين هذا الاسم والعبوس صلة. وإلى جانب وقائع الحياة والمزاج الشخصي يقف تصوُّري الذهني للحياة، الذي ولد مبكراً وتطوّر وتجثّر في الفترات اللاحقة. ويتميز هذا التصوُّر بحضور مستمر لفكرة الموت وإعراض عن مغريات الحياة يصل إلى حدود الزهد والتشكُّف. فالحياة، كما أرى، محكومة بجدل السلب، بلغة الفلسفة، ففي الوقت الذي تفتي فيه أربع سنوات من الاجتهاد العلمي بمعرفة جديدة، فإنني أكون، وبالمعنى الزمني، قد فقدت أربع سنوات من حياتي. فكل تقدّم هو انحدار، مثلما أن كل صعود هبوط. ولعل هذا الشعور المحاد بالزمن هو في أساس الوعي الأسيان الذي لازمني دائماً، منذ الصغر حتى الآن، والذي قد يصل، أحياناً، إلى حدود العبث والعدمية. فكثير من القضايا كانت تعثر على حلها عندي اعتماداً على فكرة أن الموت وشيك، وأن المشاكل راحلة مع صاحبها الراحل قريباً. وربما كان شعري، الذي كتبته في مرحلة الشباب

الأولى، مرآة للكآبة التي أمتحلت عنها، مثلما أنه مرآة لزعزعة الزهد والعزوف عن الشهرة. فلقد أقلمت عن كتابة الشعر لسببين، أولهما شعور بالعجز، لأن الشاعر لا يستطيع أن يحول الخاص إلى عام، وثانيهما أن في الشعر غواية، لا أستطيع تحمّلها، صادرة عن الشهرة والنجومية والتميّز الاجتماعي، وكل ما من شأنه أن يقنع الشاعر أنه مختلف عن البشر ومغاير لهم. وهذه ظواهر لا تنسجم مع مزاج يميل إلى العزلة ويزهّد بكل دنوي لا جوهر له، ويتخذ من أبي حيان التوحيدي نموذجاً أثيراً له، في صفحات البحث والدراسة وفي التعامل مع الحياة في آن.

١. عودة إلى الوعي الريفي والوعي المحتمل المناقض له. فلقد أتيت من قرية «عين غزال»، وتلقيت تعليمك في حيفا والقدس وانتقلت لاحقاً إلى القاهرة، ما الذي صدم وعيك الريفي في المدينة؟ وهل يمكن الحديث عن مدينة فلسطينية في ذلك الزمان؟ وما المكان الذي مثّل في خاطرك صورة المدينة؟

iii مثل أي إنسان يأتي من فضاء محدود مغلق، فقد اضطريت أمام أبسط الأشياء التي لم أعتد عليها في قريتي، كاستعمال التليفون مثلاً، فلم أكن أعرف الجزء الذي يوضع منه على القم والآخر الذي يوضع على الأذن. غير أنه تبين لي لاحقاً أنه من الصعوبة بمكان أن نتحدث عن مدينة فلسطينية، بالمعنى الحديث للكلمة. ولم أدرك ذلك إلا بعد أن تعرّفت على المدينة الحقيقية، وأعني بذلك: مدينة القاهرة. لقد كانت حيفا، التي عرفتها، مدينة بائسة، أسميها بلدة بائسة فقيرة الحال، ليس فيها سينما ولا مسرح ولا صنف. ولا يختلف الأمر مع بلدة صفد، بل أن فلسطين كلها كانت مدينة صغيرة. وقد انعكس هذا المناخ على دلالة التعليم، فبقي ريفي الدلالة والهدف، رغم غزارة معلوماته وتعدّدها، ذلك أنه كان يهدف إلى حشو الرأس لا إلى بناء الشخصية الإنسانية المتفتحة. أو لنقل إن هذا التعليم كان صورة حقيقية عن التلقين التقليدي، الذي يكثر من المعلومات بقدر ما يوهن من الشخصية الإنسانية ويعوق تفتحها، كان الهدف استظهار ما في بطون الكتب الجاهزة لا التفتّح على الحياة الفعلية والتعامل المبدع مع أسئلتها. فلقد كانت الكلية العربية في القدس تمثّل الطالب بمعارف غزيرة وممتازة. لكن عيب الكلية العربية عيب اجتماعي. عشت في القدس أربع سنوات لم أعرف فيها شيئاً من القدس إطلاقاً. أسألني أين يقع المسجد الأقصى فلا أعرف، أسألني عن أهل المدينة وطائعتهم فلا أعرف. وتأثّي هذا عن نظام مدرسي ضارم. فعلى الطالب ألا يتغيّب يوم الإجازة، إذ يسمح له أن يتغيّب في ساعات الصباح من يومي الجمعة والأحد، على أن يكون في المدرسة وقت الغداء، وإن تغيّب يوجّه إليه إنذار. هذه الكلية ليست فيها إلا رؤوساً تحفظ وتقرأ وقلماً تفكر. قلماً يقرأ الإنسان صحيفة أو مجلة. والمجلة الوحيدة التي كنا نعرفها هي الرسالة المصرية، لأن الأستاذ طلب من كل الطلاب أن يشتركوا بها.

يكشف تأمل مناهج الكلية العربية في القدس عن وظيفة بيّنة هي: الإلغاء المنهجي للتفكير، باسم التفكير ذاته. وهي وظيفة واعية، قرّرها الاستعمار البريطاني بحذق ودقة، وساعده على ذلك الوعي الريفي الفقير. فتدور هذه المناهج إقامة جدران نميكة بين الكلية والمجتمع وبين الكلية والحياة، فعلى الطالب ألا يفكر إلا في دروسه، ولا يسأل إلا بما تصمح له الكتب أن يسأله. وعلى هذا، فقد كان الطالب ضحية لقمع مزدوج، فهو ضحية للتعلّيم اليومي الصارم الذي يحدّد التصرف والسلوك، وهو ضحية

للتلقين السفيه، الذي يعطي عقلاً كُتُيباً، يستظهر ما جاء في الكتب ولا يعرف عن وقائع الحياة شيئاً. وبالتأكيد فإن عقلية كهذه لا تعرف معنى المدينة ولا تستطيع أن تسهم في بناء فضاء مديني. شيء قريب مما يدعى اليوم بـ «المثقف التقني» الذي يُحسِّن ترديد ما هو موجود في صفحات الكتب ولا يعلم عن عالم البشر شيئاً. وتعليم كهذا لا جدوى منه لا في الماضي ولا في الحاضر، اللهم إلا بالمعنى السلبي، أي أنه يخدم الانغلاق ويجتد العقلية الريفية ولا يسعف في التمدين أبداً. ولذلك كان عادياً ألا ألتقي بالمدينة إلا عند وصولي إلى القاهرة، وألا أكتشف فقر «المدينة الفلسطينية» إلا بعد وصول القاهرة أيضاً.

١ ما ذا كانت تعني لك القاهرة قبل الوصول إليها؟

٣ مدينة عربية كبيرة وعاصمة عربية مرموقة، تصلني منها مجلة الرسالة لصاحبها أحمد حسن الزيات.

بكر: أريد أن أقول شيئاً عن مجلة الرسالة وعمّا قاله إحسان عن التربية الكُتُيبَة المنعزلة عن الحياة. أذكر أن الطلاب كانوا يشتركون في «الرسالة» و«الثقافة» والمجلات المصرية. وفي يوم من الأيام، وعندما كنت في صفد، جاءت «الرسالة» ومكتوب عليها الأستاذ بكر عباس المحترم، وسألت نفسي: يا ربي، من أين عرفوا عني. وبعد مدة جاءت «الثقافة» وكتاب الشهر في سلسلة «اقرأ»، ومكتوب عليهما أيضاً: الأستاذ بكر عباس المحترم.

١ كنت في أي صف؟

بكر: أول ثانوي. نحن كنا نقرأ كثيراً، نستعير كتباً من المكتبة. لكن أن تأتيني المجلات؟ وأصبحت أقرأ «الرسالة» و«الثقافة» من الغلاف إلى الغلاف، بعد ما كنت أستعيرهما من المكتبة، ولمدة محدودة. أعود إلى الملاحظة الثانية. حين كنت في الثاني ثانوي، أرسل لي إحسان رسالة من القدس يقول فيها: اذهب مع والدة إلى السهل والجبل وتعرّف على أسماء الأشجار والنباتات. الآن خطر على بالي. لماذا طلبت مني هذا يا إحسان؟

٣ أنا كما تعلم رومنتيقي وعاشق للطبيعة ومغمم بها، وعندما أترك القرية وأهل القرية فصيدي هو الطبيعة: الأشجار والأزهار. وأحسست بعد فترة من الزمن أن صلتي بالوطن لا تتوثق إذا لم أعرف هذا الوطن بترابه وأزهاره وأشجاره وكل شيء به. وأذكر الشراة التي أذكت نفسي؛ فالذكور اسحق رحمه الله، كان قد كتب كتاباً عن المستشرقين، وأهداني الكتاب وأنا طالب في الكلية. وسرت أن أستاذاً تواضع وقدم لطلاب هدية. قرأت الكتاب وسرت به، فيه أشياء مفيدة ودقيقة. وأذكر هنا أن رجلاً أجنبياً حضر إلى القدس وخرجنا سوياً في نزهة حول المدينة، وبدأ الأجنبي يسأل: ما هذه الزهرة؟ ما اسمها؟ وكان خجلنا شديداً لأننا لا نعرف أشياء عن طبيعة خاصة بنا. وإثر ذلك كتبتُ لك الرسالة. فقد رأيت أن علينا أن نعرف معرفة دقيقة كل ما له علاقة بوطننا، ذلك أن المعرفة الدقيقة بأحوال الوطن هي جوهر الرباط الذي يشدنا إليه. ومن دون هذه المعرفة الحميمية يتحول الوطن إلى مكان لا أكثر. وبعد أن تركت الكلية العربية كوتت فريقاً من سبعة أو ثمانية أشخاص من بلدي من أجل هدف محدد. هو: التعرف على جميع

البقاع في فلسطين.

١. نعود الآن إلى صورة المدينة الحقيقية في القاهرة، التي وجدت فيها الجامعة والصحف ومظاهر الحداثة التي لم نعرفها في فلسطين...

m لقد أعطتني القاهرة ثقافة غير ثقافة الكتب، ولأول مرة في القاهرة أعرف ما معنى المدينة، حيث الحدائق الكبيرة والمسارح الكبيرة ودور السينما الضخمة... رأيت في القاهرة الأساتذة الكبار في محاضراتهم. شيء مختلف كلياً عن حيفا وصفد. شعرت أنني أعيش في مدينة متحضرة جداً في ذلك الوقت. أنتم عرفتم القاهرة بعد أن ثلاثت ثروتها الحضارية. القاهرة في ذلك الوقت تضاهي باريس، ولو كنت لم أر باريس، لكن ما قرأته عن باريس كنت أجده في العاصمة المصرية في الأربعينات: الثقافة، المجالات، المكتبات، الصحف، المقاهي العامة بالناس، المفكرين والأدباء المرموقين... كل ما يذكرك بمدينة حقيقية.

وأود أن أؤكد أمرين هنا: أعطتني القاهرة ثقافة واسعة تتجاوز الكتب، من دون أن تسهم فعلياً في إعادة تشكيلي الثقافي، لأن هذا التشكيل كان قد أخذ ملامحه الأساسية في الكلية العربية في القدس. ففي هذه الكلية درست الأدب العربي القديم دراسة وافية إضافة إلى الفلسفة اليونانية، وفتحت كثيراً بدراسة الأدب الإنجليزي والأدب اللاتيني، ونلت قسطاً من المعارف الحديثة مثل علم النفس. أما الأمر الثاني الذي لمسته في القاهرة آنذاك، أي قبل سقوط فلسطين بقليل، ضعف الشعور القومي العربي والالتماع بأن المصريين ليسوا عرباً. وكنا كفلسطينيين نشعر بحزن عميق إزاء اللامبالاة التي تعامل بها القضية الفلسطينية، خاصة أن هذه اللامبالاة كانت موجودة لدى أساتذة الجامعة، ويتم التعبير عنها جهاراً وتصريحاً وبشكل متواتر. وكانت كلمة العرب تحيل آنذاك على شيء سلبي وبائس، يقترب كثيراً من كلمة «البدو». مع ذلك فقد استفدت، ثقافياً، من القاهرة كثيراً، بمعنى الثقافة خارج الجامعة، أي المجالات والمكتبات والاختلاط ببعض كبار المثقفين والافتتاح على فضاء حياتي واسع ومتعدد الألوان والنزوعات. لقد كانت ثقافة القاهرة الكبيرة، في ذلك الزمان، تقوم خارج الجامعة لا داخلها.

١. على الرغم من انفتاحك على أجناس معرفية مختلفة (علم التاريخ والفلسفة وعلم النفس والتاريخ الأدبي والفلسفة الغربية...) فإن هذه المعارف لم تتجسد، أو تتوحد، في نظرية أدبية، بل أنها لم تتفاعل موحدة لحظة التطبيق، فكيف تفسر ذلك، بل كيف تفسر لنا رحيلك المستمر إلى أقاليم معرفية مختلفة، بدءاً بالترجمة وصولاً إلى تحقيق الكتب مروراً بدراسات متفرقة أخرى؟

m أعتقد أنني كنت أستمع المعرفة التي في حوزتي في المجال الملام لها، وفعلت ذلك دائماً بشكل مضر وفقاً لإمكانات وطبيعة الظاهرة الأدبية. فهذه الظاهرة تطرح أسئلة متجددة خاصة بها، وعلى الناقد أن يلتقط الجديد في كل عمل أدبي دال، ويرد عليه بإجابة جديدة بعيدة عن الركود والاستقرار، وهذا ما كنت أقوم به في قراعتي للأعمال الشعرية.

أعود الآن إلى الجانب الأكثر أهمية في السؤال، وأعني بناء النظرية الأدبية. أقول أولاً: إن نشأتي النقدية، ومنذ بداياتها الأولى، كانت تستبعد المباشرة الكاملة للنظريات النقدية الغربية، ذلك أن

تاريخية الظاهرة الأدبية تستلزم تاريخية المناهج النقدية التي تتعامل معها. وهذا يعني أنني أرفض التصور الجوهري للأدب، أو ذاك التصور الذي يقبل بجوهر قارئ للأدب، يتجاوز الأمكنة والأزمنة. ولهذا، فلا يمكن تطبيق مناهج جديدة، ترتبط بإشكاليات ثقافية جديدة، على قصائد قديمة، شديدة الارتباط بإشكاليات أخرى، لها زمن تاريخي - ثقافي مختلف بهذا المعنى، فمن العسف تطبيق منهج ياكوبسون على امرئ القيس. وهناك أمر آخر، فأنا لست من القائلين بنظرية عامة في الأدب، نظرية ثابتة يمكن تطبيقها على جميع الأجناس الأدبية مثل الرواية والقصة القصيرة والمسرحية والقصيدة. فبالإضافة إلى تاريخية هذه الأجناس، أي اللا تكافؤ الزمني في ولادتها وتطورها، فهناك البنية الداخلية الخاصة بكل جنس، والتي تعطيها هوية مختلفة عن الأجناس الأخرى. ويوسعي أن أضيف عنصراً ثالثاً أيضاً يقول: إن كل نظرية في الأدب عالية على علم جديد يقع خارج الأدب. فما أن تظهر أعمال فرويد في التحليل النفسي حتى تظهر «نظرية نفسية» في الأدب، ومثلها في الاثنولوجيا أو علم اللغة. ويعني ما، إن في النظرية الأدبية دائماً تطلقاً على العلوم النظرية الأخرى.

٢ ولكنك بذلت جهداً جليلاً في دراسة الشعر وفي دراسة الجهد النقدي العربي الذي تعامل مع الشعر، فلماذا لم تحول أعمالك المتفرقة في الشعرية إلى نظرية نقدية أو إلى شيء قريب منها؟

٣ أقول من جديد: إن وضع نظرية في النقد الأدبي العربي محدودة بمفاصل معينة أمر ليس في استطاعتي ولا في استطاعة أي إنسان آخر في العالم العربي. لماذا؟ اختصر هذا في سببين، فمن ناحية أولى، ليس في الإمكان استعارة النظريات النقدية من الغرب، كما هي، لكي تنجز نظرية صحيحة في النقد العربي، لأسباب ذكرت. وأنا ضد الاقتراض اللا مشروط. ومن ناحية أخرى، فإن التراث النقدي العربي، كما هو، لا يستطيع أن يحقق هذه المهمة أيضاً. يمكن تقديم مساهمات نظرية نقدية خاصة بكل جنس أدبي على حدة، أما تقديم نظرية شاملة تعالج الأجناس الأدبية جميعاً، فهو أمر شبه مستحيل. وبالتأكيد، فأنا أعرف الشعر العربي أكثر من غيره من الأجناس الأخرى. وربما كان بإمكانني أن أعطي في هذا المجال مساهمة نقدية خاصة بي. لكن منظوري إلى الاقتراض النقدي من الغرب وإلى الموروث النقدي العربي عرقاً مشروعياً نقدياً. ويضاف إلى ذلك عملي كاستاذ جامعي، منصرف إلى التعليم أكثر من انصرافه إلى البحث النظري. فبقية من العرب، لم يكن عندهم شيء اسمه النقد الأدبي، كحقول واضح المعالم. كان عندهم شيء اسمه البلاغة، فخلطوا بين البلاغة والأدب، ووضعوا أكثر جهودهم في بلورة قوانين البلاغة. وقوانين البلاغة تصلح لعصر دون عصر، وهي فقيرة الدلالة إلى درجة لا تقدم للناقد شيئاً ذا بال. وتدرس البلاغة في الجامعات بشكل تقريري، كما هو حاصل حتى اليوم، لا يفيد الطالب في شيء. ولو حذفت البلاغة من المنهج لما نقص الطالب شيئاً، فالمطلوب هو قراءة نقدية لهذه البلاغة، من وجهة نظر المستجدات الأدبية، في العالم العربي، وعلى ضوء النظريات النقدية في الغرب.

وكما ترى فإن إقامة نظرية في الأدب العربي أمر بالغ الصعوبة، فالموروث يضمّن العنصر الكلامي ويفتقر، غالباً، إلى المنظور الفلسفي، الذي لا يقوم النقد من دونه. ولذلك لم يكن عبدالله غيث، رحمه الله، مخطئاً حين قال لي: إنك كتبت كتاباً في ثمان مائة صفحة، وأعني به «تاريخ النقد الأدبي عند

العرب» كي تقول إن العرب ليس عندهم نقد. وأنا أعتقد أنه أصاب جزءاً كبيراً من الحقيقة. إن ما جاء في كتب القدماء مجرد شرح لغوي لا أكثر يعجز عن تبيان الخصائص التي تجعل من قصيدة معينة قصيدة كبيرة، أو تجعل من شاعر بعينه شاعراً كبيراً. ولعل الرجوع إلى ما كُتِبَ في المتنبي يكشف عن ذلك تماماً. فعلى الرغم من كثرة ما كتب في أشعار المتنبي، فإنه من الصعوبة بمكان أن تعثر على شيء يتجاوز الشرح اللغوي. من هنا أقول إن البلاغة تضخيم للعناصر الكلامية وإغفال للعناصر الأخرى. ومثلما أن التصور البلاغي للعالم لا يقبض إلا على فتات الأشياء، فإن التصور البلاغي للأدب يعثر على أطيايف الأدب ويخطئ الأدب ذاته. إن المسألة، كل المسألة، أن النظر إلى الأدب، كما النظر إلى النقد واللغة، لا يستوي من دون نظر فلسفي يتضمن الأدب ويتجاوزه في آن.

١. كيف يمكن النظر إلى بعض المحاولات النقدية العربية التي تستعير النقد الأدبي الأوروبي استعارة كاملة وتقوم بتطبيقه على نماذج عربية. أسأل هذا دكتور إحسان تأكيداً لحديثك عن المنظور الفلسفي، ذلك أن أنصار الاستيراد الفكري اللامشروط يأخذون بظواهر الأفكار ولا يعلمون من الإشكاليات الفلسفية التي تقوم عليها إلا قليل القليل؟

٣. إنني ضد «الافتراض الشديد» الذي يجعل الإنسان يتصرف بما لا يخصه. لا خلاف على ضرورة الاستفادة من الثقافة النقدية الغربية، شريطة إدراجها في منظور متميز يعرف الفرق بين إشكالياتنا الثقافية وإشكالية الآخر. ولقد استندت شخصياً من ثقافة الغرب، غير أنني كنت أحول هذه الثقافة إلى عنصر من العناصر المتعددة التي أتعامل بها مع النص المدرس، والذي ينتمي إلى بيئة ثقافية خاصة به. ومن دون هذا التخصيص، فإن الدارس يقع في وهم فكري مزدوج: يتكشف الوهم الأول في إغفال التاريخ الثقافي العربي، ويتجلى الوهم الثاني في جهل التاريخ الثقافي للآخر. وكما هو معروف، فإن العملية النقدية مرآة للوعي التاريخي الذي يكتشف الفروق بين نصوص مختلفة، ويتعرف على الأسباب التاريخية - الاجتماعية المتعددة التي نجمت عنها هذه الفروق. وعلى هذا فإن «الافتراض الشديد» يقع في وهم مماثل التاريخ الكوني الثقافي، وينتقل منه إلى وهم آخر يعتقد به «كونية المعايير النقدية الأدبية»، وهو افتراض فاسد يؤدي إلى التبعية الثقافية أو يفضي إلى المحاكاة الصماء. في أحسن الأحوال. وفي جميع الحالات، فإني لا أعتقد أن المسألة تقوم في كسب معارف الآخر، بل في الطريقة التي توظف بها هذه المعارف. هذا التوظيف الذي لا يقدو مثمراً إلا بعد دراسة متأنية ومتقنبة للأسباب التي أعطت نصاً أدبياً عربياً يختلف عن النص الأدبي الأوروبي. وكما تعلم فقد بذلت جهداً معيناً في ترجمة بعض النصوص الأدبية والنقدية، وكان الغرض من ذلك قراءة النصوص الأدبية العربية في ضوء جديد. فترجمة نص أوروبي تسعى إلى أن يعرف النص العربي حدوده الذاتية، الإيجابي والسلبي منها معاً، أي أن ترجمة الآخر هي ترجمة جديفة للذات وأداة للتعرف على الذات. وخارج هذا الغرض تفقد الترجمة قيمتها وتتحدر إلى ذك الاستظهار الساذج، الذي يحول الثقافة إلى سلسلة من الكلمات المتقاطعة لا أكثر. وأودّ أن أقول هنا: إن عملية «الافتراض الشديد» هي الوجه الآخر للاستظهار، والعنصران معاً يكشفان عن غياب، أو نقص، الحرية الفكرية الداخلية والتأرجحية. فمن «يقترض» من غيره، من دون

قواعد أو ضوابط، يجهل معنى الحرية، كما أن من يقوم بفعل الاستظهار الثقافي يعبر عن غربة عن الحرية الفكرية الحقيقية، ذلك أن الفكر الحر يحار ولا يستظهر.

١. تفضي التبعية السياسية والعمل على إعادة إنتاجها إلى حكم جائر لا يقبل بالديمقراطية وبحق الاختلاف، هل تعتقد دكتور إحسان أن «الاقتراض الثقافي الشديد» يؤدي إلى شيء من عدم التسامح، طالما أنه يتضمن أشياء من التبعية، وإن كانت تأخذ هنا ملامح ثقافية، خاصة أنك تحدثت عن الاستظهار الساذج والمحاكاة الصماء؟ وكيف ينعكس عدم التسامح هذا في قراءة النصوص التي يتعامل معها «النقد المستظهر»؟

٣. ما تقول به صحيح، فالاستظهار البليد إقالة للعقل وتعطيل للعقل الفاعل، وكذلك هو حال المحاكاة الصماء، لأنها تعني إلغاء قسرياً للذات واحتفالاً مبالغاً به بالآخر الذي يفرض التلقين أو المحاكاة الصماء. ويمكن أن أقول وبشكل مختصر: إن عقلية تحتفل بالمحاكاة وتقبل راضية بالاستظهار البليد عقيمة وضيقة وأعجز من أن تأخذ بالمعايير الرحبة والواسعة. وترجم هذه العقلية أحوالها، في مجال التطبيق، بالاعتماد على معيار أحادي تسعى إلى تطبيقه على جميع النصوص وفي مختلف الأزمنة، بل أنها لا تعترف بأي نص لا يلبي معاييرها الضيقة. ولهذا يمكن الحديث عن سلفية في النقد الأدبي لا تختلف عن سلفيات ميادين أخرى، طالما أن السلفية تتعبن بأولوية نص وحيد على وقائع الحياة، أو بشكل أدق، على أولوية التأويل الأحادي للنص على وقائع الحياة. وربما بعض ما يكتب الآن في نقد الشعر يذهب في الاتجاه الذي أتحدث عنه، حيث يتم الاحتفال بنصوص هامشية، ويتم تجاهل نصوص أساسية، لا شيء، إلا لأنها لا تتوافق مع معطيات النقد الأدبي القائم على «الاقتراض الفكري الشديد».

ويساعد على هذا الاستبداد النقدي طبيعة الصحافة المسيطرة اليوم، والتي تخلق نقداً على صورتها وعلى صورة الجماعات التي تهيمن عليها. وواقع الأمر أن العملية النقدية الأدبية تخضع لسيطرة مزدوجة: سيطرة الصحافة على الأدب وسيطرة الإعلام على الثقافة. وتؤدي هذه السيطرة إلى تهميش معايير المعرفة العلمية وإلى الإغلاء من شأن الثقافة الشكلية، التي تظهر في الكلمات الكبيرة أو في شكل قريب من لعبة الكلمات المتقاطعة. إن دور هذه الصحافة إلغاء المراجع النقدية، بالمعنى العلمي للكلمة، وتركيز شكل فقير من «النقد الموازي»، الذي يقدم أوهامه اللغوية عن النص المقروء من دون أن يلمس حقيقة النص. وتكشف هذه الأوهام اللغوية عن استمرار النقد البلاغي القديم، طالما أن البلاغة، حديثة كانت أم قديمة، تقوم على تضخيم العنصر اللغوي.

٢. كيف تنظر دكتور إحسان إلى الشعر الفلسطيني، من حيث هو شعر يتضمن اقتراحات متعددة لكتابة قصيدة فلسطينية، وما الفرق بين الشعر الذي عاش القضية الفلسطينية والشعر الذي اعتاش عليها؟

٣. أنا أرى أنها ليست اقتراحات بل هي ممارسات، وممارسات حرة أعطت الشعر الفلسطيني حيويته وتجده. فلكل شاعر الطريقة التي يكتب بها قصيدته، فطريقة درويش تختلف عن طريقة فدوى طوقان،

وطريقة الأخيرة تختلف عن طريقة محمد لافي. لقد أعجبت فلسطين شعراء على مستوى الوطن العربي كله، لأنه لم يكن هناك عاصمة سياسية فلسطينية، وبالتالي، فإن كل العواصم العربية احتضنت الشعر الفلسطيني، بغداد والقاهرة ودمشق... ومثلما أن فلسطين أعجبت شعراء على مستوى الوطن العربي كله، فإنها أعطت أيضاً شعراء متميزين، جذدوا الشعر العربي وأضافوا جديداً نوعياً إلى القصيدة العربية.

أما بالنسبة إلى علاقة الشعراء الفلسطينيين بالقضية الفلسطينية، وهو حديث قديم، فالأمر له أكثر من وجه واحد. هناك، بالتأكيد، شعراء اعتاشوا على القضية وكانوا عالة عليها، غير أنهم لم يفعلوا ذلك إلا لأنهم كانوا شعراء زائفين، لا حظ لهم من الموهبة والثقافة، أي أنهم قاموا بخدمات إعلامية يومية ولم يعطوا الشعر شيئاً. لكن هذا لم يمنع من وجود شعراء آخرين، عبّروا عن القضية في فتوحات جديدة في الشعر الحديث، شعراء لم تخلقهم القضية بقدر ما قاموا بإعادة خلق القضية شعرياً. واللون الأخير من الشعراء يمارس الشعر أولاً، ويجتذد القصيدة العربية في شعره، سواء كتب عن المخيمات أو تغزل بامرأة. ويرد الشعر الفلسطيني دائماً إلى موضوع «الشعر الأيديولوجي»، الذي يخلط بين القصيدة والشعار وبين الخطابة واللغة الشعرية. وهذا الشعر لا يمس القضية الفلسطينية فقط، ولا يرتبط بها من دون غيرها. فقد عرفته كل الأحزاب السياسية، ومارسه الكثير من الشعراء الذين ارتهنوا إلى بعض البرامج الحزبية. طبعاً إنني لا أنهم أحداً بعينه ولا أعرض بالأحزاب السياسية، ذلك أن قصدي كله التمييز بين ما هو شعر وما هو خارج عن الشعر، وبين من يلهث وراء عواطف التلقي البسيطة، وبين من يقدم صورة شعرية مليئة بالإيحاء والأسئلة. وما أقوله ينطبق على الفلسطينيين وعلى الشعراء العرب الذين كتبوا عن القضية الفلسطينية. فكما ذهب بعض الشعراء العرب إلى «قصيدة الشعار»، مثلما فعل بعض الفلسطينيين، فإن آخرين منهم نقلوا فلسطين إلى حقل الكتابة الشعرية المبدعة. ولهذا أستطيع أن أقول: إنني لم أنظر إلى الشعر الفلسطيني كشعر مرتبط بحدود فلسطين، لأن هذا الشعر كان دائماً جزءاً من الشعر العربي العام، يُؤثر فيه ويتأثر به. واعتذرتني إذا قلت إنه لا توجد لدي معايير خاصة بالقصيدة الفلسطينية، معايير توافق القصيدة الفلسطينية ولا تنطبق على غيرها من القصائد العربية.

١. هناك حديث مستمر إلى حدود اللغو الهجين عن «الحداثة الشعرية»، فكيف ننظر إلى هذه الحداثة؟ وهل هذه الحداثة لا تمس الأجناس الأدبية الأخرى مثل الرواية والمسرحية والقصيدة القصيرة؟ وهل تعتقد أن حداثة الكتابة، كما الدعوة إليها، تستقيم من دون منظور حداثي عام يتضمن الكتابة، وما هو خارجها في آن؟ وألا تعتقد أن الاسهاب في حديث شعري عن الشعر يعبر عن وعي فقير إلى العالم، ذلك أن سيطرة المنظور الشعري وثيقة الصلة بالمجتمعات الفقيرة والمتخلفة التي لم تفتح على الأجناس المعرفية الأخرى؟

٢. هذه أسئلة كثيرة ومعقدة وتحتاج إلى حوار طويل، لا أظن أن الوقت يسمح به. ولهذا فإنني سأرد بشكل مقتضب. أعتقد أن مصطلح الحداثة، كما هو شائع، مطلق ولا تحديد فيه، يندرج في الإنشاء البسيط، أو في البلاغة الموروثة، أكثر مما يندرج في حقل المفاهيم النظرية. إنه تسييب للمصطلح ينقله

من دائرة المفهوم الدقيق، إن كان ذلك ممكناً تماماً، إلى متاهة الكلمات الساذجة. فالحداثة لا تخص الشعر وحده، فهي قائمة في المقالة والمسرحية والسينما والموسيقى والرواية والبحث الفلسفي، بل أن حداثة الشعر غير ممكنة من دون عناصر اجتماعية حداثة أخرى، عناصر جديدة تقاثل عناصر قديمة ولا تريد أن ترحل. وكما نعلم، فإن الظواهر الاجتماعية غير متكافئة في تطورها، ولا متوازية في ميلادها ومصارتها، غير أن ذلك لا يعني أبداً أن الشعر يُحدث ذاته بذاته، كما لو كان جوهرًا مكتفياً بذاته، فالشعر يسقط عناصر قديمة ويأخذ بعناصر جديدة، لأن هناك أسباباً موضوعية دعت به إلى ذلك، سواء ارتبط ذلك بمعارف جديدة أو بمثلث جديد أو بغايات جديدة. إن توجه الشعر الحديث إلى موضوع الإنسان وعالمه الداخلي وهواجسه الجوانية لا ينفصل أبداً عن التحولات الثقافية التي ترفض المنظور اللاهوتي للعالم، ولا عن التحولات السياسية المدافعة عن الإنسان العادي وحقوقه اليومية. بهذا المعنى، فالحداثة منظور شامل يتضمن الشعر وما خارج الشعر، ومن دون هذه الشمولية تتحول الحداثة إلى مجرد كلمة أو إلى مجموع من الأوصاف الإنشائية والتصنيفات اللغوية، التي تتحدث عن الحداثة بمنظور سلفي عتيق. ما أود أن أقوله هو ضرورة التمييز بين الحداثة كعمومية لغوية خافية، وبين الحداثة كاجتهاد نظري متكامل العناصر. أو بشكل آخر: ضرورة التمييز بين التصور الشعري للشعر، وهو ما فعله أفلاطون، والتصور النظري للشعر. فالشعر لا يشرح ذاته بذاته، إنما يحتاج إلى معرفة خارجة عنه، تتضمن تاريخ الأدب وعلم اللغة وتطور المعارف الأخرى. وهذا أمر منطقي، لأن القصيدة لا تولد من قصيدة أخرى، بل تولد من قصيدة غائبة فرض موضوعها وعناصرها تحول اجتماعي جذد الشاعر والقصيدة والمتلقي في آن.

أما بالنسبة إلى القصيدة الحديثة فإنها تلك التي تقوم على رؤية تتوافق مع الثقافة والنظريات الحديثة وتتوافق أيضاً مع جديد الحياة اليومية، أي أن الحداثة الشعرية تستند على جديد مزودج ومترابط: جديد الثقافة من ناحية وجديد الحياة اليومية من ناحية ثانية. وعن هذه الرؤية الجديدة تولد لغة توافقها تمتع من قاموس عصري حديث. وقد يظهر هنا مباشرة سؤال الخيال الشعري، الذي هو أحد مقومات القصيدة. أقول هنا: إن الخيال الشعري ليس أكثر من إعادة تركيب للواقع اليومي، إعادة تركيب خاصة، تصطفي وتختار بعض العناصر وتنيد وتطرد عناصر أخرى، كما لو كانت عين الشاعر ترى ما لا يرى، ولكن داخل الواقع الذي يعيشه البشر. وحتى حينما يقوم الشاعر بخلق عالم مغاير للواقع الذي نعيش، فإنه لا يفعل ذلك إلا لأنه يدرك معنى الواقع المعاش، وبسبب هذه المعرفة التي ترفض المعاش، يقوم الشاعر ببناء ما شاء من العوالم المتخيلة.

فيما يخص سيطرة القول الشعري في المجتمعات المغلقة، أقول هنا: إن الشعر خالد في المجتمعات كلها، أقصد الشعر العظيم، مع أنني متفق أن سيطرة القول الشعري على أجناس المعرفة المختلفة في مجتمع معين دليل على انغلاقه أو تخلفه. فالمفترض أن الشعر جنس أدبي بين أجناس أدبية أخرى، ومنظور للعالم بين تصورات أخرى، تشتمل على الفلسفي والعلمي والاجتماعي... الخ. وعندما يكون الشعر مسيطراً في الخطاب الثقافي، فهذا يعني أن المجتمع ضيق ثقافياً، وأنه لم يكسر بعد الثقافة التقليدية المسيطرة عليه. وهذا ما يقضي بنا إلى نتيجة أخرى هي: إن الشعر المسيطر في مجتمع ضيق

لا يرتقي إلى مقام يليق بالشعر العظيم إلا إذا انفتح على ثقافات ومعارف غربية عنه وحديثة أيضاً.
 1. نرجع مرة أخرى إلى حديث المدن. مدينة الخرطوم التي عشت فيها طويلاً ومدينة القاهرة، وما الفرق بين حادثة القاهرة وحداثة بيروت، وما هي معالم الحياة الأدبية في بيروت في أواخر الستينات؟ وما العلاقة بين حادثة هذه المدن، إن كان فيها حادثة، والحداثة الأدبية المرتبطة بها؟

III هذا حديث يحتاج إلى إيقاظ الذاكرة، يحتاج إلى إيقاظها واستنهاضها، فلقد مرت عقود طويلة على إقامتي في هذه المدن، قبل أن أصل إلى المكان الذي أقيم فيه الآن. بيروت... الكلام عنها واسع ولا ضفاف له، كل طرف منه يؤدي إلى طرف آخر، وليس بإمكانني أن أمسك بالأطراف جميعاً. لكن الخرطوم كانت بآنسة في ذاك الزمان، أعني لم يكن فيها دور نشر أو مكتبات. أتذكر مكتبتين في المحطة الوسطى، أحدهما مكتبة قرطاسية ومجلات وثانيتها مكتبة للمكتب. فالمكتبة ملص من ملامح المدن. كانت ظروف الخرطوم ظروف قرية. فالشوارع ضيقة وبالغة الضيق، أكبر شارع فيها عرضه متران. وأذكر أنه كانت في الخرطوم جالية سورية وأخرى لبنانية وثالثة يمنية وفقيرة، أفقر من السودانيين الفقراء، ودكاكينها لا تتميز عن الكهوف. حين وصلت بيروت شاهدت مدينة مختلفة، وأول ما شاهدته منها دور النشر، أو دور النشر على الطريقة البيروتية؛ ففي بيروت لا يوجد دور نشر بل تجار كتب. لا أستطيع أن أقول كُتّيبين محترفين بالمعنى القديم. ابن اللنديم مثلاً وراق كبير، يلهم في سوق الورّاقين، ويلهم في الكتب. في بيروت يوجد تجار كتب، يعرفون ما الذي يروج فيقبلون على طباعته، ويفتحون مكتبات فيها تنوع كبير، بحيث أنك إذا ذهبت إلى دار نشر لا تحتاج إلى الذهاب إلى دار نشر أخرى. وهذا الحال مختلف عن الحال في مصر، حيث الأمور أكثر سعة ورحابة وبساطة. فكل ناشر يبيع كتبه ولا يبيع كتب ناشر آخر، وهو ما يضع طباعة الكتب في حيز المهنة والاحتراف أكثر مما يضعها في مصاف التجارة. وربما يشير هذا الفرق إلى الاختلاف بين حادثة القاهرة وحداثة بيروت، في ذاك الزمان. كان في القاهرة الكثير من مظاهر الحداثة الاجتماعية، وكان فيها من الحداثة، بالتأكيد، أكثر من أية مدينة عربية أخرى. كانت الحداثة القاهرية تتكشف في المكتبات ودور النشر والمسارح وقاعات السينما والمجلات والصحف والأجزاب السياسية وتنوع الانجذابات الفكرية والسياسية. أي كانت حادثة القاهرة تعبيراً عن جمهور جذائي يكشف عن حداثة في الحياة الثقافية والسياسية والفكرية. على خلاف ذلك، كانت حادثة بيروت شكلانية، أقرب إلى التأوّر منها إلى الحداثة. كان يوجد فيها، مثلاً، آخر الأزياء الغربية ولا يوجد فيها مسرح، باستثناء مسرح شوشو. ولهذا أقول، إذا أردنا التمييز: بيروت مدينة متأورة والقاهرة مدينة حديثة. مع ذلك فإن كون بيروت مدينة متأورة لا يعني أنه لم يكن فيها ملامح حضارية. كان فيها ظواهر حضارية من دون عمق تاريخي. كان تجد شخصاً يتكلم فرنسية القرن الثامن عشر ببلغة تامة، ولا يعرف خارج اللغة الفرنسية شيئاً، بل أنه لا يعرف أن اللغة الفرنسية الحديثة تغاير تلك التي يعرفها. من مظاهر الحداثة التي شاهدتها في بيروت المقاهي ومحتمعات المثقفين في هذه المقاهي، وحضور المرأة في الحياة الأدبية، وهو حضور لم ألمسه في القاهرة.. أمر آخر يميّز القاهرة. عن بيروت هو علاقتها بمؤلف الكتاب، فبينما تقوم بيروت بطباعة الكتب التي يؤلفها المثقفون العرب، فإن القاهرة تطبع الكتب التي يؤلفها

المصريون. وبشكل عام، فقد كانت بيروت المدينة السياحية المتأثرة، التي ترى في الكتب نشاطاً تجارياً بين أنشطة أخرى، وكانت القاهرة مدينة حديثة تنتج الثقافة وتستهلكها بمعايير ثقافية، بعيدة عن التجارة.

I. يقال كثيراً عن دور المجلات الأدبية في بيروت في الستينات وخاصة مجلة «الآداب»، كمجلة مثقلة لطرف فكري معين في مقابل مجلة «حوار» المثقلة لطرف آخر. وهناك أيضاً مجلة «شعر» التي لعبت دوراً كبيراً في الدعوة إلى حلالة شعرية معينة.

III. مجلة «حوار» لم تعثر طويلاً. ومجلة «الآداب» كانت مهمة جداً، بعد أن أخذ صاحبها بمواقف قومية وجلب إليه الأقطام القومية، حتى غدت مكاناً لمعظم الكتاب القوميين. كان هناك أيضاً مجلة «الأديب»، التي دخلت آنذاك في طور الاحتضار. ومجلة «العلوم»، التي صدرت عن دار العلم للملايين. وأظن أنها استمرت سنة وبضع شهور، وهي لم تكن تنشر مقالات علمية، بل مقالات عامة، أي كانت مجلة غير متخصصة، على الرغم من اسمها.

بالنسبة للمجلة «شعر»، فإنها كانت تكتسح السوق الأدبية أكثر من أية مجلة أخرى. وكانت ذات أثر في تحريك الناس إلى الشعر الحديث. وأعتقد أنها صاحبة دور كبير في لفت النظر إلى الشعر الحديث، بعد أن قامت بترجمة الكثير من الشعر الغربي إلى اللغة العربية. كان القارئون على أمرها أصحاب رسالة ومدافعين عن لون من الشعر يلبي هذه الرسالة. وإن كان الشعر الذي يدافعون عنه ضعيفاً، وقد حقق مؤسس هذه المجلة، شهرة كبيرة، حتى أن شاعراً كبيراً مثل السيّاب اضطر أن ينشر في مجلة «شعر»، ثم نشر لاحقاً ديوانه الضخم «أنشودة المطر». وأذكر هنا أن نشر كتابي عن السيّاب توافق مع نشر ديوانه عن دار شعر، بعد أن قام السيّاب بحذف قصائد كثيرة بهاجم فيها أمريكا. وحين أشرت إلى ذلك، قام صاحب المجلة وشتمني بشكل مقذع في مقالة من ثلاث صفحات كلها شتائم، ولم أرد عليه. وكنت قد قلت في كتابي: إما أن السيّاب غير رأيه في بعض ما كتب من الشعر، أو أنه نزل على ما فرضته دار النشر التي نشر فيها ديوانه، فحذف ما لا يلائمها.

بكر: حتى أن جبرا إبراهيم جبرا غضب مما ورد في كتاب إحسان وقال: إننا لم نحاول جذب السيّاب إليها، بل هو الذي كان يجري ورأنا.

III. معقول جداً. لكن نشر الديوان يختلف عن نشر قصيدة، فدار «شعر» تبرعت بنشر أكبر ديوان للسيّاب، بعد أن كان يصدر له كرايس. «أنشودة المطر» ديوان ضخم وضع فيه أجود قصائده التي نظمها وكان ينشرها في «الآداب».

I. من المآثر التي تسجل لإحسان عيّاس دفاعه المبكر عن الحداثة الشعرية، وهو ما فعله في كتابه عن عبد الوهاب البياتي، غير أنه لم يستكمل مبادراته هذه في دراسات لاحقة، بل أنه في دراسته عن السيّاب تعامل مع الحداثة الشعرية بأسلوب اعتبره البعض تقليدياً، فكيف تفسر ذلك؟

III. لم تكن أهدافي في الكتابين متماثلة. ففي دراستي عن البياتي أردت أن أكتب عن شاعر لم أره ولم أسمع به إلا بديوان من شعره. ووجدت في هذا الديوان أشياء أردت أن أبرزها فقط. وكانت أحكامي

عليه هي نموذج لما يمكن أن أحكم به على أي شاعر ناشئ، ولا تتضمن تمييزاً للبياتي على غيره من الشعراء. فكل ما في الأمر أن ديوان البياتي قد وقع بين يدي، ولم يقع فيها ديوان غيره.

لكن السيّاب كان حالة مختلفة، كان شعره قد تكامل وكان رحل عن هذا العالم، رحمه الله، وانتهت علاقته بالشعر. أردت أن أبرز السيّاب شخصاً وشاعراً. ولذلك تعمّدت الربط بين تطوّر حياته وتطوّر شعره، أي أنني أخذت بمنهج يختلف عن ذلك الذي اعتمدته في معالجة البياتي. وعلى الرغم من بعض الخطر الذي يكمن في منهج كهذا، إلا أنني افترضت أن الشاعر بدأ صغيراً، ينظم القصائد مثل «الموسم العمياء» وواصل حتى وصل إلى طور جديد من شعره، كما هو الحال في «شناشيل ابنة الحلبي» و«شبابيك وفيقة». وبين البداية الشعرية المبكرة والرحيل المبكر عن الحياة، اكتسب الشاعر خبرة وثقافة. إذاً الربط مسوّغ، لكنه خطر. فليس كل شاعر صورة عن المتنبي، يبدأ «متنبي» وينتهي «متنبي». فهذا الأخير لم تختلف حياته كثيراً منذ أن كان عند «بدر بن عمار» حتى وصوله عند سيف الدولة، وإن كان قد ارتاح نفسياً أكثر عند سيف الدولة. وهذا لا أسميه تطوراً، بل أقول إنه قد وجد جواً أكثر ملائمة مما كان عليه الحال وهو في طبريا عند «بدر بن عمار».

بالنسبة للسيّاب كانت الفرضية مختلفة في نفسي، فأنا قرأت أشعاره منذ بداياته الأولى إلى قصائده التي كان ينظمها وهو على فراش الموت. ولو كنت قريه لطلبت منه أن يسكت ولا ينظم قصيدة واحدة وهو في تلك الحال. وكل هذا وضعته في ذهني، وزادني وثوقاً أنني لم أترك شيئاً من أثر السيّاب إلا وحصلت عليه، القصائد المنشورة وغير المنشورة، حتى دفتر الإنشاء في آخر سنة له في المدرسة حصلت عليه. وكل هذا أعطاني ثقة بالمنهج الذي أخذت به. ومهما كان الاختلاف في المنهج بين كتابي عن البياتي والسيّاب فأنا لست من أولئك الذين يطبقون منهجاً معيناً على جميع النصوص الشعرية، ذلك أن هذه النصوص أغنى بكثير من المناهج، بل أن المنهج الجديد لا يولد إلا بسبب الجديد الشعري الذي يحضّ عليه. ولعل البحث عن الجديد والمتنوع ورفض الانغلاق في اختصاص وحيد هو الذي أملى عليّ أن أقول شيئاً عن الشعر الحديث ثم أذهب إلى ميادين معرفية أخرى.

1 لماذا لم تتوقف طويلاً أمام فكرة تفري بالتوقف عندها. فنحن نبحث في قصيدة «الموسم العمياء» و«الأسلحة والأطفال»، وغيرها، عناوين كبيرة وموضوعات كبيرة تقوم خارج النوات الشعرية. وبعد أن ابتعد الشاعر عن بواكيره ذهب في اتجاه آخر، أي أنه لم يعد يتصدى للموضوعات الكبيرة، هل هناك ارتباط بين تضج الشاعر وطبيعة المواضيع التي يتعامل معها شعرياً؟

III كان تعامل الشعر مع المواضيع الخارجية الكبيرة أمراً مألوفاً. فقد جاء السيّاب بعد فترة كان حافظ إبراهيم يحكي فيها عن القطار، وشوقي عن الطائرة، أي أن السيّاب، في بواكيره، كان يعتقد أن الشعر لا يكون حضارياً، إلا إذا لامس المواضيع الخارجية. وزاد هذا الاعتقاد بعد انضمام الشاعر إلى الحزب الشيوعي، وهو ما دفعه إلى كتابة قصيدته «الأسلحة والأطفال»، وهي رديئة جداً. وفي هذا المناخ أيضاً كتب «الموسم العمياء»، التي أثارت غضب الشيوعيين. فهو في هذه القصيدة يريد أن يثبت أن بترويل العراق كله لا ينير طرزيق بقي مسكينة فاقدة البضرة، مسكينة تمتحن البغاء ولا حظ لها من الجمال.

غير أن الشيوعيين غضبوا على السيّاب، لأنه اختار قضية لا تحمل، فكون المومس عمياء، معناه أن إصلاحها متعذر. هناك أسباب كثيرة، منها الأسباب التقليدية الموجودة عند الزهاوي، الذي أقسد الشعر العراقي، والذي كان يرى السيّاب فيه شاعراً كبيراً، على خلاف الرصافي، «الشاعر الصغير»، الذي يهتم بمواضيع أخرى. إن تأمل السيّاب العميق لمأساة العراق هو الذي أنضجته شعرياً، فالعراق مسكون بالجوع والحصب في آن. فمفارقته تقوم في الجوع المستمر والحصب المتجدد معاً. وتصوير هذه المفارقة شعرياً أمرٌ لم يحاوله أحد قبل السيّاب، وكان السيّاب فيه رائداً وسباقاً. وتتضمن هذه الريادة منظوراً للعالم جديداً ومنظوراً للشعر يوافق المنظور الأول ويتلام معه، عبّر عن ذاته في اتخاذ المعاناة الفردية مرآة للمعاناة العامة، أو أداة فنية للانتقال من الخاص إلى العام ومن الفرد إلى المجموع. لكن السيّاب لم يستطع أن يستمر في هذا المنظور، لأنه ما لبث أن ارتدّ إلى فردية مرضية.

٢ تعود مرّة أخرى إلى بيروت وتجاريك الحياتية فيها، وسأطرح هنا ثلاثة أسئلة: ما الصورة التي تحملها عن غسان كنفاني في الفترة التي التقيته بها؟ وماذا كان يعني لك في تلك الفترة اسم توفيق صايغ؟ وهل تذكر شيئاً عن سميرة عزام؟

٣ كان غسان في تلك الفترة ظاهرة فريدة، يمارس عملاً متواصلًا لا انقطاع فيه ولا تشويه شائبة. يعمل على تحرير مجلة بكاملها، ويكتب القصة والرواية والنقد الأدبي وجملّة مقالات سيا سية وغير سيا سية وبأسماء مستعارة أحياناً، وينغمس في السياسة ويلم بتفاصيلها ويلاحق كل شؤون الحياة. كانت بيننا صداقة ولقاءات تطول أو تقصر، وكنت دائماً معجباً به، أحب أن أراه وأستمع إليه وأناقش معه فيما يعمل وينجز. كنت معجباً بهذا الذهن الخلاق المبدع، المدعوم بحيوية مبهرة وبعزيمة شائبة تلبي توقده وتوجهه، بل كنت أرى فيه صورة الفلسطيني كما يجب أن يكون. لا أريد أن أبالغ، ولكنني واثق أن ما قلته في غسان هو حقيقة شعوري، وحقيقة تصوّري لشخصيته. وربما اختلف الناس في تقييم شخص معين حسب زوايا الرؤية، لكن هذه رؤيتي لغسان.

وكان توفيق صايغ بدوره صديقاً لي، ولكن بشكل آخر. وأذكر أنني ومحمد نجم ووطناء في مجلة «حوار». ومع أنني كنت أعرف المصادر المشبوهة التي تقف وراء هذه المجلة، فقد اتصلت به عندما كنت في السودان. كنت أعتقد أنا ومحمد نجم أن وجود توفيق في هذه المجلة سيقبّل من مساهماتها، وسيمنع نشر أي مقال ضد القضية الفلسطينية. وهذا ما حاول أن يفعله توفيق بشكل أو بآخر. أما بالنسبة إلى تجرّيته الشعرية، أو تجرّيته في الشعر النثري، فلم تعجّني، لأنها لا هي قصيدة نثرية ولا قصيدة، أعني كان مفهومي أنا للقصيدة النثرية مختلفاً عن مفهوم جبرا إبراهيم جبرا وتوفيق. إن ما كتبه توفيق صايغ أقرب إلى قطعة نثرية محمّلة بالقليل من المشاعر، لكنها ليست قصيدة، ذلك أن من شروط القصيدة النثرية، أن تكون لها علاقة واضحة بالقول الشعري.

تعرّفت على سميرة عزام، وكانت حسّاسة إلى درجة الهشاشة وكاتبة ذات موهبة وإنسانة ذات خلق وثقافة، وكان عشقها لفلسطين كبيراً.

٤ كيف كان وضع الفلسطينيين في لبنان حين وصولك إليها، وماذا عن اضطهاد الفلسطينيين

الرسمي هناك؟ وماذا كان شعورك كإنسان فلسطيني حين تَبَتَّت المقاومة الفلسطينية مواقعها، وحين أصبح حضورها حماية للإنسان الفلسطيني؟

m كانت المشاعر مختلطة. كنا نعرف أن وضع الفلسطينيين كان غير مقبول، قبل أن تأتي المقاومة. كان غير مقبول في الجامعة الأميركية، ليس في سياسة الجامعة فقط بل في السياسة اللبنانية كلها. وكان وجودي في الجامعة الأميركية صورة عن الرفض اللبناني للوجود الفلسطيني، فقد كان موضوعاً للاحتجاج اللبناني المستمر. وكانت الجامعة تدافع عني اعتماداً على معيار الكفاءة، غير أن هذا لم يمنع استمرار الاحتجاج والتنديد. وهذا الموقف اللبناني كان سبباً في رفض محمد الفول، رغم كفاءته العالية. لقد عشت في الجامعة الأميركية في بيروت حالة الإنسان المرفوض، والذي عليه أن يدافع عن وجوده بعمل دؤوب يصل إلى حدود التفاني، أي أنني عشت شروط الإنسان المحاضر الذي تأخذ حياته اليومية شكل المعركة.

أما خارج الجامعة، فالأمر كان أكثر تعقيداً. فوجود المقاومة خفف، لفترة، من الشعور المعادي للفلسطينيين، لأن المقاومة وضعت في السوق أموالاً طائلة. غير أن كراهية الفلسطينيين، ولأسباب متعددة، ما لبثت أن اشتعلت من جديد، وبشكل أكثر عنفاً وشراسة. لم تعد المسألة كراهية للغريب أو كراهية مذهبية طائفية، بل أصبحت كراهية عرقية وتطوّرت إلى الشكل النموذجي للعنصرية المتعصبة، التي ترى في الإلغاء الكلي للأخر شرطاً للاعتراف به. أذكر هنا، وبعد خروج الفلسطينيين من بيروت في عام ١٩٨٢، أن الدكتور سليم الحص، حفظه الله، اتصل بي وقال: لماذا أنت ما تزال في بيتك؟ فأنت بذلك تعرض نفسك للخطر، والأفضل أن تذهب إلى الجامعة وتسكن فيها. وأرسل لي سيارة أأخذتني إلى الجامعة، حيث مكثت فيها ثلاثة شهور، لم أخرج حتى إلى الشارع خلال تلك الفترة، فالوضع كان خطيراً جداً. فقد سيطر على المنطقة آنذاك أحد الأحزاب، وكان يسأل كل إنسان عن هويته، فإذا كان من مواليد حيفا أو يافا فقد تورّط معهم. ولذلك كان اقتراح الدكتور الحص في مكانه، فقد جتّبتني هذا الصديق العزيز الخطر.

1 الجامعة هي مؤسسة علمية، وهي المكان الذي تديره النخبة الثقافية العالية، هل كان الموقف منك كفلسطيني ينطلق من نقد ممارسات المقاومة الفلسطينية، أم أنه كان نقداً مخلوطاً بنزعة طائفية معينة؟ m المحرك له كان النزعة الطائفية قبل أن يكون أي شيء آخر. لم يعد للأمر علاقة بالكفاءة أو بوضعي كأستاذ قديم، فالأمر كله تكتّف في وجودي كإنسان فلسطيني ينتمي إلى جنس من البشر غير مرغوب فيه. وانطبق الأمر ذاته على غيري من الفلسطينيين، الذين كانوا يمثلون نسبة كبيرة في الدوائر المختلفة. ذلك أن الجامعة كانت تحمّ من توظيف اللبنانيين، لأنهم يريدون ثقافة لائتنية والجامعة ثقافتها سكسونية. ويمكن أن أقول هنا أن الحرب في لبنان استطاعت أن تخترق قواعد الجامعة الدقيقة، بالمعنى العلمي، وأن تفرض بعض الأساتذة على الجامعة، الذين لهم انتماءات طائفية معينة، ولا يحملون المواصفات العلمية المطلوبة بالضرورة.

ولعل النقطة الأكثر حرقة في الموضوع الذي نتحدث فيه هي فئائع صبرا وشاتيلا، بعد خروج المقاومة.

فأنا لا أعرف أين تقع صبرا وشاتيلا، غير أنه وفي زمن المجزرة شعرت بمعنى اللإنسانية المطلقة والانعدام الشامل للضمير، وهذه الفترة هي الأصعب والأشقى خلال إقامتي في لبنان. فبعد خروج المقاومة شعرت أن الكثيرين في بيروت حزينون، لأن المقاومة الفلسطينية كان تحميمهم، لكن في أحداث صبرا وشاتيلا، أي خلال المجزرة، لم أحس بوجود تعاطف عام مع الفلسطينيين على المستوى الإنساني. كأن الناس في طني قد أجمعوا على أن قتل هؤلاء الناس في صبرا وشاتيلا أمر عادي وبسيط. كان هذا سبب حزني العميق جداً، وظل يؤثر في نفسي دائماً، لأن ما حدث هناك كان جرحاً عميقاً يفوق حزني فيه حزني على خروج الفلسطينيين من بيروت.

I. ماذا عن علاقتك بكتور إحسان بالمقاومة خلال فترة بيروت، وهل حاولت العمل في تكوين عمل ثقافي فلسطيني يدعم المقاومة، وماذا عن علاقتك بالتحاد الكتاب والصحفيين؟

III. قلت سابقاً أن الإنسان الريف الذي لازمني دائماً أقام بيني وبين السياسة علاقة مليئة بالشك والريبة. وجاء تحصيلي العلمي ليقطع بعداً جديداً، فأنا لا أنتسب إلى شيء، إن لم يكن لي معرفة دقيقة به، ولذلك أثرت الاستمرار في حياتي كما كانت، أي مكرسة للبحث العلمي. هذا لم يمنع أن يكون لي صداقات هنا وهناك، وخاصة في الجبهة الشعبية.

بالنسبة لعلاقتي بالتحاد الكتاب والصحفيين أخص الأمر بالواقعة التالية: جاء بعض الأصدقاء إلى بيتي مرة وقال إنه يريد أن ينتخب اتحاداً للكتاب الفلسطينيين، وقالوا عليك أن تحضر غداً. وحضرت ورشحت نفسي في الانتخابات، وسقطت، لأن كل شيء كان معداً سلفاً ومرتباً بشكل مسبق. كان هناك معين بسيسو، رحمه الله، وكتب في اليوم الثاني للانتخابات مقالاً، نشرته الصحف، قال فيه: إن اتحاد كتاب فلسطيني يسقط فيه إحسان عباس لا يمثل الفلسطينيين.

I. ماذا عن خليل حاوي يا دكتور. كانت هناك جيرة بينكما في الجامعة، ما انطباعك المتبقي عنه، وكيف تلقيت خبر انتحاره بعد الاجتياح؟

III. خليل كان جاري، وكانت غرفته على شمال غرفتي، وإذا ضجرت من الوحدة في غرفتي ذهب إليهم لأتحدث معه. كان بيننا في البداية صداقة حذرة ثم تحولت إلى صداقة من دون حذر. كان سريع الغضب وطفلاً طافحاً بالبراعة في آن، سريع الغضب وسريع الرضى. وجاء انتحار خليل وأنا رئيس لقسم اللغة العربية، وأعتبر نفسي مسؤولاً إلى حد ما، ليس عن انتحاره، ولكن عن عدم مواساته بشكل يتخلى فيه عن فكرة الانتحار. كنت أذهب إلى المستشفى يومياً، وهو يعاني اللحظات الأخيرة، ويقول لي: أنا أخطأت، أردت أن أخذ دواء، لكن طلع بيدي مبيد حشرات وتناولته. وكان خليل قد حاول الانتحار أكثر من مرة، قبل أن ينجح فيه. فقد أخفق، وهو ذو مزاج رومانسي، أن يحظى بالمرأة التي كان يحبها. وقد ألقى به هذا الحب المخفق في عالم من الكآبة والاضطراب، الاضطراب الفكري والمعنوي، قبل أن يجره جراً إلى الموت والانتحار.

I. بعد هذه التجربة الطويلة والمتعبة في دراسة الشعر، قديماً وحديثاً، ما هي خصوصية القول الشعري بنظرك؟ وما رأيك في التسيب الراهن الذي يعاني منه الشعر الآن، كتابته ونقده؟

m أهم ميزة في نظري تميز الشعر هي التكتيف. فالشعر يقول في إيجاز شديد ما يمكن أن يقوله النثر في صفحات. وطبعاً التكتيف لا يرد إلى المعنى في ذاته بل إلى جملة العناصر التي تكوّنته كمعنى شعري، وأقصد بذلك الموسيقى، الإيقاع، اللغة، والصورة. لا يوجد شعر في الدنيا بدون رسم صور. فالشعر يقوم على الصورة في مقابل العلم الذي يقوم على المفهوم. والصورة الشعرية، كما أفهمها، هي تلك التي تستولد اللا مألوف من المألوف، والتي تخلق عالماً غير عادي من عناصر الحياة العادية. كأن الشعر يخبر عن جمالية الوجود عن طريق النفي، لا عن طريق الإيجاب، أي يتحدث عن الموجود ليكشف الجانب الجميل الغائب عنه، أو يتحدث عن الجميل الغائب ليخبر عن سلب الوجود المعاش. ومهما كانت الجمالية التي يبشر بها الشعر، فإنها لا تتعَيّن، وبالمعنى النظري للكلمة، إلا في حالات التلقي، ذلك أن حالة التلقي تشكل عنصراً داخلياً في النص الشعري.

والتسبّب الذي تحدث عنه، وهو قائم فعلاً، يعود إلى غياب التربية الجمالية، فالمناهج المدرسية، بشكل عام، لا تنتج ذوقاً شعرياً سليماً، يضاف إلى ذلك «الشعر الأيديولوجي» الذي يلغي الشعر باسم الشعارات، وتدني التربية الثقافية، وسيطرة صفار النقاد على الصحف الكبيرة. وكما نرى فإن الموضوع، في وجهه كلها، يرتبط بالمعرفة الشعرية الحقيقية، فمعظم الشعراء يقتدون إلى هذه المعرفة وكذلك معظم النقاد. ومثال ذلك هو الضجة الكبرى المثارة حول موضوع الحداثة الشعرية. فمعظم الشعر العربي المكتوب الآن يقتدر إلى الحداثة في حدّها الأدنى، بل أنه ينسب صفة الحداثة إلى شيء، إلى كتابات سائبة، لا هي بالشعر ولا هي بالنثر. أود أن أقول أيضاً: إنّ مجتمعاً يلخص كل حادثته في الحداثة الشعرية لهو مجتمع فارغ وفقير وأعجز من أن يعطي حداثة شعرية، بالمعنى الكبير للكلمة، على الرغم من وجود استثناءات قليلة جداً. فالشعر الحدائثي هو الذي يتعامل مع قضايا العصر محمولاً على رؤية حدائثة، تشتق المستقبل من الحاضر. وما هو مسيطر شعرياً يعتاش على فتات النص القديم أو يتحوّل إلى هذيان لغوي لا علاقة له بشعر الماضي ولا بمعنى الشعر في الحاضر. وربما يعود هذا السديم الكلامي، الذي يأخذ تارة صفة الشعر ويأخذ تارة أخرى صفة النقد الشعري، إلى التقليد البيهغاني للغرب، أو إلى المحاكاة الصماء، التي أشرت إليها سابقاً. فالكثيرون «يقترضون وبكثرة» النص الشعري الأوروبي والنص النقدي الأوروبي... وربما يحدث هذا «الاقتراض» في شروط هجينة، كأن لا يحسن «المقترض» اللغة العربية ولا اللغة الأجنبية. ومن دون الدخول في مواضيع كثيرة، فإن الوضع الذي تحدث عنه تعبير عن أزمة مجتمعية شاملة، وعن تفكك للمراجع والقيم والمعايير. فالوقوف من الشعر هو موقف من الثقافة بشكل عام. وحينما يكون التسبّب صفة للكتابة الشعرية والنقد الشعري، فمعنى ذلك أن الثقافة كلها في مرحلة أزمة وتقوض وإخفاق. هذه الأسباب كلها لا تمنع من وجود حالات شعرية عربية جميلة ومبهرة، بين الفلسطينيين والعرب معاً.

1. حديث طويل يدور منذ سنوات عن «عصر التنوير العربي»، الذي مضى وانتهى، فما الأسباب التي أدت إلى هزيمته في رأيك؟ وهل كان الفكر التنويري الإطار الذي استتبّثت التبعية ووطد أركانها؟ وهل ترى في السلفية القائمة الآن بديلاً إيجابياً عن الفكر التنويري المهزوم، أم أنها أثر لهزيمة ما انتهزم، أي

إعادة إنتاج للهزيمة والدعوة إلى جملة من الأفكار والممارسات التي تهزم الأمة والفرد والجماعة؟
 III اسمحوا لي أن أستبعد المصطلحات، مثل عصر النهضة وعصر التنوير. لا أعتقد أننا عشنا نهضة ولا تنويراً، فخلال مئة سنة لم نحقق إلا قليل القليل. والقضايا التي كانت تُناقش في نهاية القرن الماضي لا تزال على حالها، ولم نحز فيها تقدماً جديراً بالانتباه. ويعزل عن المصطلحات، فإن الوضع الذي أعيشه كإنسان عربي، ومنذ هزيمة حزيران عام ١٩٦٧، لا يُشعرني إلا بالخيبة والإخفاق، ولا يمدتي إلا بأحاسيس الإنسان العربي الذي أخفق في كل ما طمح إليه. فلا فلسطين رجعت إلى أهلها، ولا الوحدة العربية تحققت، ولا الإنسان العربي ظفر بقسط معقول من الحياة الكريمة... فكيف أشعر، والحالة هذه، بأنه كان هناك يوماً نهضة عربية واستنارة عربية؟

لقد عرف الوطن العربي محاولات تنويرية جادة، لكنها كانت مجرد محاولات، وكانت إضافة إلى هذا جزئية وناقصة. فلا أعتقد أن التنويريين العرب صاغوا علاقة صحيحة بين الحاضر والماضي ولا بين رسالتهم التنويرية وحاجات الإنسان العادي اليومية، بل أزعّم أنهم أخفقوا في إقامة علاقة سليمة بين التحرر الاجتماعي من الجهل والتخلف والتحرر الوطني من السيطرة الاستعمارية. ولهذا قلت: إن المحاولات التنويرية كانت جزئية وقاصرة، تحتفل بأمر وتغفل أمراً آخر، كأن تحتفل بتحديث الأدب واللغة احتفالاً يفوق اهتمامها بقضايا الدولة والحداثة الاجتماعية والتحرر من الاستعمار. إن بعض المحاولات التنويرية أقرب إلى الدعوى الثقافية منها إلى المشروع الاجتماعي المتكامل، وإلا فكيف يبدأ طه حسين نشاطه الهادئ بتحديث القراءة الأدبية ومناهج قراءة النص الشعري؟

II أعتقد أن كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» كتاب حرّ، وكتاب في دلالة الحرية قبل أن يكون كتاباً جامعيّاً يعني بتجديد المناهج الأدبية. وموضوع الحرية، بدلالاتها الشاملة، يحيل مباشرة على قضايا جوهرية مثل: قضية الإنسان الطليق، الدولة الديمقراطية، العدالة الاجتماعية... إنه كتاب في منهج الإصلاح الاجتماعي في بلد مستعمر اتخذ من الأدب له قناعاً لا أكثر.

III ربما أن ما نقوله صحيح، غير أنه يظل في إطار المحاولة الجادة والجزئية، فطه حسين لم يكن بعيداً، دائماً، عن السلطة السياسية التي يقاتل ضدها، مثلما أنه تعامل مع التنوير بمنطق نخوي، لا يربط بين حاجات التحرر الاجتماعي وحاجات التحرر الوطني. مع ذلك، فإنني لست من القائلين أبداً بأن المحاولات التنويرية أفضت إلى ما يدعى بـ «التبعية». فهذه الأخيرة، أي التبعية جاءت بحكم تخلفنا الكامل في شتى النواحي. كيف تنتفي التبعية إذا كنا نفتقد إلى المعارف الحديثة ونكتفي باستقبال سلبي لها؟ وكيف نصل إلى الاستقلال الحقيقي إذا كانت الجامعات، التي تدعي تدريس المواد الحديثة، تتمسك بالمناهج التقليدية والعتيقة؟ فالجامعات العربية، التي هي حاضنة الثقافة والمعرفة، تفصل بين النظري والعمل وبين معلومات الكتب وحاجات الحياة اليومية. بل أنها تقوم بتلقين الطالب معلومات حديثة بمنهج يتضمن الاستبداد والتلقين والتصور الغيبي للعالم. إن التبعية تصدر عن التخلف والعجز عن محاربتها. أما اقتباس المعارف والأفكار فلا علاقة له بالتبعية، فهي ترجم محاولة المتخلف في اللحاق بمن يسبقه ويتفوق عليه. لا عيب في الاقتباس والاستفادة من معارف الآخرين، إن كانت المعارف المكتسبة

تساعد الإنسان على فهم واقعه بشكل أفضل. فلا يمكن دراسة واقع متخلف بوعي متخلف وبأدوات تنتمي إلى الواقع المتخلف.

ولا أظن أن البديل يمكن أن يكون ناجحاً إلا إذا بحث عن سبل وأدوات للحاق بالآخر. وهذه الأدوات تأتي من امتلاك المعرفة والخبرة الحديثتين، أو لنقل: إنها تأتي من موضوعية المعارف الإنسانية التي تفتح الباب أمام التقدم، بعيداً عن القضايا المعيارية، مثل الأصالة والخصوصية، وهي أمور لا علاقة لها بالعلم وبالموضوعية العلمية. وحديث العلم كما نعلم، لا ينفصل عن حديث الحرية، بمعناها الخاص والعام، ومن دونها يتحوّل العلم إلى اجترار لما هو متوارث ومقبول، أي ينتهي كعلم، لأن العلم مرتبط بالاكشاف والانفتاح على المستقبل. ولهذا، فإن منع الاجتهاد، باسم قدسية الموروث، يغلب الماضي على الحاضر والميت على الحي، ويؤدي إلى إلغاء العقل الفاعل والتعامل النقدي مع المعرفة. أي أنه يؤدي في النهاية إلى إلغاء التراكم المعرفي، لأن التراكم يتطلب النقد والحرية. وربما تكمن مأساة نصر حامد أبو زيد في غياب هذه الحرية وفي الاستعمال السياسي للنصوص الدينية، لأنني أعتقد أن الاضطهاد الذي وقع على نصر يعود إلى أسباب سياسية تماماً ولا علاقة له بالاجتهاد الديني، فما قام به نصر هو تجريد لقراءة النص الديني الإسلامي، وهو جهد مشروع لا يمسّ جوهر الدين ويعيد البعد كله عن تعابير الكفر والإلحاد.

1 أعتقد دكتور إحسان أن مأساة نصر حامد أبو زيد تعود إلى فشل مشروع الإصلاح الديني أو إلى فشل السلطات العربية في توليد مناخ يقرّ بشرعية الاجتهاد الديني. فهذه السلطات تقوم بشكل أو بآخر بتأصيل الفكر الغيبي واللاهوتي وتجدير كل ما يردح الفكر المجتهد؟

m السبب الأساسي ليس في مسألة الإصلاح الديني فقط، بل في فشل الإصلاح بالمعنى الشامل. ولذلك يجد المصلح ذاته في الفراغ، وفي بيئة اجتماعية لا تحتمل الفكر الذي يطرحه، لأنها لم تتعلم التفكير ولا حق الاختلاف، ولم تتعلم تأمل الحاضر، ناهيك عن تأمل المستقبل.

1 ما القول الذي توجهه إلى شعبنا الفلسطيني بعد زمن طويل من الاقتلاع والقتال والإحباط، أو كيف تتأمل اللحظة الراهنة؟

m إذا أردت أن أبحث كمثقف فلسطيني أقول: إنّ الفلسطيني أفقر من غيره على التحصيل الثقافي، وأقول أيضاً: إنّ الفلسطيني أكثر حاجة من غيره إلى العلم والمعرفة. أما بالنسبة إلى القول الأول، فإنه يرتبط بتجربة الفلسطيني المديدة والمريرة، خاصة أنّ ما أعنيه بالثقافة يتلخص في الوعي الصحيح بوقائع الحياة وبالارتقاء القيمي والأخلاقي والجمالي. فالثقافة لا تعني شيئاً إن لم ترتبط بغايات وأهداف نبيلة. لا أزمع أن المثقف قادر على تغيير الواقع، لكنني أعتقد أن المثقف الحقيقي قادر على إعطاء درس صادق في السلوك الصحيح، يتبنّى الصدق وينبذ الخداع والمكر والمراوغة. والقضايا السامية لا تنتصر إلا إذا تمّ الدفاع عنها بصدق وبوسائل لا تعرف الغش والخديعة. والقول الثاني له علاقة بالوضع الذي يعيشه الفلسطيني، وبالتحديات الكبيرة التي يقذفها في وجهه الوجود الصهيوني. فهذا الوجود المحصّن بالقوة والمعرفة والاتضباط، ويدعم هائل من القوى الكبرى في هذا العالم، لا يمكن

هزيمته إلا بوعي حديث، يحدد أهدافه ويعرف الوسائل الموضوعية التي تقود إليها. فلقد تعامل الشعب الفلسطيني طويلاً مع قضيته بوعي انفعالي، وعليه الآن أن ينتقل من الانفعال إلى المعرفة ومن الغضب الموسمي إلى الحسم الدقيق. وكل هذا يحتاج إلى المعرفة والعلم والثقافة. إن القضايا العادلة لا تنتصر بسبب عدالتها، فمن ينتصر هو الإنسان الواعي المدافع عن القضايا العادلة.

تحرير : فهد دراج

هل كنت هنا ؟

حسن خضر

في أواخر صيف ١٩٩٤، بعد عودتي، بأيام قليلة رأيت نصباً حجرياً مرتجلاً لشهداء في مخيم الشاطئ بقرية. كان الظلام في الشارع كتلة هائلة الحجم من الباطون الأسود الثقيل، وعناقيد من النور الأصفر الباهت تتدلى من النصب، والجردان تتقاذف فوق أكوام من الزبالا التي تسد منافذ الشوارع الضيقة ومنافذ الروح. شعرت بالرعب فلا شيء يضيء في هذا المكان سوى الموت.

برق في ذهني، آنذاك، انعكاس الضوء الأصفر لأعمدة الكهرباء الخشبية على الثلج الملطخ بالوحل، وظلال الأسلاك الشائكة، الضوء الذي رآه بطل «ظلام في الظهيرة»، من نافذة سجنه في ليلة الإعدام، الضوء، الذي هرعت إلى النافذة في موسكو، وكتاب كوستلر بين يدي، للتحقق من وجوده، وأضربت، رعباً، عن قراءة ما تبقى منه حتى مغادرة تلك البلاد.

لم يكن في الخيال أو القلب متسع لضوء قديم. في أوائل صيف ١٩٩٤، كنا نسير على الرصيف الحجري لمرسى القوارب السياحية في ضاحية اميلكار بالعاصمة التونسية، وكان حديث العودة أكثر أنواع الرياضة العاطفية واللغوية انتشاراً في تلك الأيام. وفي مشهد البحر المفتوح ما يلهب الروح بالحنين، كان الجسد يضيق بخيل تتأهب للسباق. قلت ليحيى يخلف يومها أتمنى أن تأخذني سنة من النوم، فلا أفيق إلا في الطائرة التي ستعيدني إلى بلادي. ولم أدر أن النوم لن يصبح ممكناً في الأسابيع الأخيرة إلا بفضل نعمة أقراص الغاليوم، التي تحرر الجسد من فتك الحواس.

الحواس نفسها، في أوقات سابقة وأماكن أخرى من العالم، كانت سيخلي إلى النوم؛ أضع رأسي على المائدة، وأخرج من باب بيتنا. أمر في الزقاق الضيق، مستعيداً أسماء الجيران ورائحتهم، أسمع سعداً، الذي يؤمن بأننا نستطيع إبعاد الموت بالصراخ، يحثر عزرائيل من الهبوط عن الجدار، ويطرده يشتائم يعتقد أن ملاك الموت نفسه سيخجل منها. أصل إلى الشارع، الذي تعبّر بهات الثانوية. هنا اخضلت عيني، أنا ابن الاعداية، بأول ماء، ولم أدر من بنت الثانوية التي أحبها قلبي ولم أجرو على النظر إلى عينيها، سوى أثر قدميها على الرمال:

ياخذني الشارع إلى الطريق العام. هنا على بوابة مستشفى ناصر شاهدت سليمان البيومي، الذي تقيته الطلقات، وسمعت أمه التي تدور حول نفسها كدجاجة ذبيحة تطلق الزغاريد. وهنا كنت ألقى أبي لأخطف من يده الجريدة، أبي الذي كان أكبر مني فصرت أكبر منه لأن الموت أخرجه مبكراً من سياق الأعمار.

وهنا شارع البحر. في طرفه الأول البحر، وفي طرفه الثاني قلعة برقوق. قلعة بناها المماليك لقوافل التجار، وأقامت وكالة الغوث بينها وبين البحر بيوتاً رمادية سكنها لاجئون، أداروا ظهورهم للبحر لأنه في الاتجاه العاكس لطريق البيت. لاجئون يحملون المفاتيح الخشبية والمعدنية الغليظة لأبواب تركوها خلفهم ويطلقون على حيواناتهم اللباجة أسماء رؤساء القول المعادية، ويتلقون معونات شهرية من الزيت والطحين، وينجبون أطفالاً ويرسلونهم إلى مدارس الوكالة، ويلعنون الزمن، ويلعبون السيجة، ويحملون بتحرير فلسطين. وهنا.. وهنا يسدل النوم ستارة سوداء.

الستارة التي تمنيتها، عيشاً، في الأسابيع الأخيرة، وبعد سلسلة من المفارقات التي توحى بأن القدر نفسه يعرقل عودتي. فالقائمة التي ضمت اسمي ضاع نصفها في مكان ما. ولا أعرف حتى الآن من المسؤول. المهم كنت في النصف الضائع الذي ضم أسماء العائدين من حرف الألف إلى حرف الجيم. وكان ثمن ذلك الخطأ، الذي ارتكبه أبائنا عندما لم يذهبوا بأسمائنا إلى قعر الأبجدية، المزيد من الانتظار. وحتى في الأيام الأخيرة، عندما حُلّت مشكلة الأسماء، استخرجت، عن طريق مكتب المنظمة، تصريح مرور (ليسه بأسية) لاستخدامه في رحلة العودة، فاكشفت أنهم وضعوا صورة علي البياري على تصريحه، وألصقوا صورتي على تصريحه، ولو جاء ذلك الاكتشاف متأخراً، أمام موظف الجوازات في صالة المطار مثلاً، لكانت السكنة القلبية إحدى النعم الإلهية المباركة.

كان انتظار الطائرة أكثر أيام الانتظار قسوة. تبحرت تونس الفلسطينية عندما أغلقت أغلب المكاتب أبوابها، وغادر العائدون بيوتهم. فرغت الطريق إلى «البساج» من الوجوه المألوفة، وأصبح المنار مكاناً لا يطاق. وتحولت أيام الصيف الحارة (يقال أن تونس لم تشهد صيفاً أكثر قسوة من ذلك الصيف خلال سنوات طويلة) إلى مطاردة للظل في الشوارع، والمقاهي، أو المكاتب القليلة الباقية، لأن أحداً لا يطيق البقاء وحيداً في البيت. وكان تبادل الأخبار، ونصف الأخبار، وشبه الأخبار الفاكهة الوحيدة في الظل. كان مكتب المنظمات الشعبية، في المنزه السادس، الذي تحول إلى مقر لجنة الإشراف على شؤون العائدين، مزاراً لرجال عابسين يؤمونه مرتين في اليوم لتأكيد ما التقطت آذانهم المرفهة من أخبار، أو حشوها بأخبار جديدة عن موعد السفر المأمول. وفي حجرة انتقل معظم أثنائها إلى صناديق ضخمة متهيدة لشحنه، يجلس روجي فتوح ليروي المرة تلو الأخرى، حسب عدد الزائرين، آخر أخبار الطائرة السعودية، أو الفاكسات القادمة من السلطة في غزة.

أضفى التوانسة على رحيلنا ما يليق بأشخاص وصلوهم عن طريق بحر ويغادرونهم على أمة نحة الهواء. كأننا بغارة جئنا بنا المراكب على شواطئهم وحان الآن موعد الإقلاع. ولم يكفوا عن تذكيرنا بالتماثل بينها وبين اللاجئين الجزائريين الذين استضافوهم، وعادوا إلى بلادهم المحررة. ولم نبتكأ نحن من

ندرة الاستشهاد بسيرة الكنعانيين أجدادنا، ومعنى وصولنا إليهم من البحر، ومغادرتنا لهم كالجائزين. وعندما نستجمع بعض القوة، أو تشرّد أذهاننا عن مواعيد السفر وأخبار المسافرين، كانت تنشعب كثيران صغيرة أسئلة حول العودة ومعناها. انقسم الفلسطينيون في تونس أيامها إلى مؤيدين ورافضين لأوسلو. وبين المؤيدين أشخاص لا يريدون العودة، وبين الرافضين أشخاص ينتظرونها كأنها ليلة القدر. وكان من الصعب العثور على مبررات عقلانية كاملة لدى الطرفين، فكلّ ما قاله المؤيدون والرافضون كان صحيحاً. لذلك كان القلب سيّد الأحكام.

كنت مؤيداً لاتفاقية أوسلو، وأعترف أن المبررات التي سققتها كانت تدوّي في أذنيّ كطبل أجوف، لكنني سمعت ما يشبه طبل الحاص في أصوات المعارضين. فاحتميت بمعادلة أن الفلسطيني المعتدل متطرف حكيم، والفلسطيني المتطرف معتدل يائس.

توفيق فيّاض، الذي أحببته دائماً بسبب وجع مفاجئ يطلّ من عينيه، وإخفاق مؤكّد في إلغاء أو تطوير علاقة أُمّ - طفل التي حكمت موقفه من بلاده - بلادي - أصبح، مع تحديد موعد مؤكّد للسفر، أكثر سوداوية ووجعاً. وأضفى على عودتي، ولا عودته، كل العناصر الضرورية لشرائحياً إغريقية صريحة. وما أن شاطىء البحر في الغسق، والبيرة، والتدخين المتواصل، والكلمات القليلة التي تؤكد الحضور الكثيف للصمت، هي اللغة الممكنة في لحظات يصبح فيها الكلام كالفسار، تلازمنا، ولم نفترق حتى الثانية صباحاً في قاعة مطار تونس - قرطاج الدولي.

أذكر الشعار الذي شاهدته على جدار في بيروت الغربية، ونحن في الطريق إلى الميناء، إلى السفن الأجنبية التي ستأخذنا إلى حيث لا نشاء، الشعار الذي عصر قلبي كما تعصر يد قوية ثمرة ناضجة: لن يطول غيابكم في بيروت زاحفة نحو فلسطين. طال غيابنا، ولم تعد العودة إلى بيروت ضرورة. والفرق بين العودة من بحر أو العودة من مطار هو الفرق بين حرب التحرير وحرب المفاوضات.

أخذتني الدوغلان مكدونالد، التي استأجرتها السعودية، من تونس إلى العريش، إلى الضوء الأصفر الباهت. لم أشعر، خلال عشرين عاماً من الغياب، أن العودة ممكنة. انتابني الرعب في بيروت المحاصرة من احتمال موتي، ودفني في مقابر الشهداء هناك. ولم يكن لديّ من السلاجة ما يكفي للاقتناع بأن شخصاً يموت في بيروت سيجد من ينقل عظامه إلى فلسطين. فاجأني القصف ذات يوم قرب بناية لا أعرفها، إلى جانب لاجئ عراقي لم أره سوى مرّات قليلة من قبل، وعندما تصدّع سقف الملجأ بفعل أحد تلك الصواريخ البحرية التي يبلغ طولها طول قامة الإنسان، وتسكّلت إلى أنوفنا رائحة الدخان، أودعني أبو الرافدين سرّاً، وذكر لي اسمه الحقيقي خوفاً من الموت مجهول الهوية، وبخت له بخوفي من البقاء إلى الأبد في مقابر الشهداء.

بعد أيام خلعت ضرماً مريضاً وطلبت من صحافية أوروبية ذاهبة إلى بلادي أن تأخذه معها وأن ترميه حيثما تشاء. فليهد بعضي إلى تلك البلاد التي تصورها أبتاً وحببية وسيدة بلاد العالمين. البلاد التي قذف صديقي خالد خارطها المعلقة على الجدار بحذائه ذات صباح بعيد، وهو يصرخ باكياً: كفى، كفى، ارحمينا.

قضيت ليلة بلا نوم، وبلا حنين إلى الغاليوم، انتظاراً لرحمتها على الطرف الثاني في معبر رفح. وفي مساء اليوم التالي خطوط خطوتي الأولى نحوها، سقطت معذباً ومتعباً وبكياً بين ذراعين لا مرتبين، وأشهد بأنني ذقت طعم الوصل وتنسمت رائحة الجنة لبرهة كأنها الأبد.

كان أبداً قصيراً، لم أجد البلاد في البلاد. لأنني تغيرت. والبلاد تغيرت. فالمنفى يشترط وطناً مؤثلاً كي يصبح كاملاً لا يطاق. إذ لا يحضر وطن بلا منفى، وكلما ابتعدت بنا الأيام عن أوطاننا، تمارس الذاكرة لعبتها الدائمة في الانتخاب والحذف والاصطفاء والإقصاء، فيختلط ما كان مع ما صور لنا المنفى كينونته، أو أغوانا سؤال الجدوى بتصديقه. ورغم انتمائنا إلى بلاد تنام على حافة بحر، إلا أن الفلاح فينا أقوى من البخار، لذلك نجد في المنفى نفاً من النعمة، وفي الوطن نعمة التراب والهواء. كانت أسوأ التجارب التي صادفتني وأشعرتني بكرهية المنفى، أو بالقدرة على لمسه باليد، تتعلق بمشكلة الهوية، ولم تكن تمثل تهديداً جسدياً مباشراً، بل كانت تجارب هامشية عابرة لا تملك للوهلة الأولى كفاءة الإيذاء أو خدش بلامة اليومي والمألوف. على الحدود البلغارية - الرومانية أجبرني ضابط الجوازات على النزول من القطار، لأنه لم يفهم كيف يكون الإنسان فلسطينياً ويعمل جوازاً مبنياً. حاولت، عيماً، شرح حقيقة أن الفلسطينيين لا يملكون جوازات تخص بلادهم، ولم يفهم.

في الرحلة نفسها، من موسكو إلى هلسنكي، وبعد حل مشكلة الوصول إلى بوخارست والسفر إلى موسكو، وجدت في مقصورة القطار رجلاً من النمسا. وكما يحدث مع الغرباء في السفن والقطارات والطائرات، افترضت أننا من بلدان مختلفة، وعندما سألتني عن بلادي قلت بأنني من اليمن، كي لا أنفق ساعات الرحلة في الحديث عن الشرق الأوسط، والقضية الفلسطينية. كان الحوار ديباً إلى حد كبير، وكان الرجل على درجة عالية من الثقافة، ويبدو أن تجربة الحديث مع مني يعرف العالم أثارته دهشته. شعرت بالغربة من اليمني الذي كنته، وأعترف بأنني كرهت نفسي طوال الرحلة، وكلما عادت ذكرها أشعر بالحجل.

وفي تونس حدث ذات يوم أن غضبت من شخص في مرآب للسيارات، فأدرك من لهجتي أنني لست من أبناء البلد. رمتني بنظرة ساخرة قائلاً: اذهب إلى بلادك واصرخ بالناس ما شئت. كان مصيباً إلى حد بعيد. نحن لا نملك حق الصراخ خارج بلادنا. لذلك لم أتفكر في الرد، أو حتى من الكلام.

أخيراً، لم تعد مشكلة الهوية قائمة، فلا أرى سوى وجوه الفلسطينيين، ولا أسمع سوى لهجتهم. في الأمر ما يثير الغيظ، لأنه يجرد الكائن من ذلك الإحساس اللاذع بتفرد الهوية، التفرد الذي كان المنفى شرط وجوده، والذي حلمت بغيابه. ولم أدر أن غياب التفرد لن يحرر الهوية من مآزقها، بل سيثقلها بعنصر جديد هو تحديد العلاقة بالهوية الجماعية التي لم تكن موضوعاً للتساؤل من قبل. التماهي من بعيد يمكننا من التحكم بشروط الانتماء، أما الاندغام فلا يشعرنا سوى بثقل هوية الجماعة.

لم أستطع النجاة مما تعلمته في المنافي، من خلق تلك المسافة الضرورية بيني وبين المكان الغريب، وتلك الحيايدة الباردة في قراء الأمكنة كما تقرأ الجرائد والوجوه. تصاب الأمكنة بما يصيب الإنسان من كآبة أو سرور، من فتوة أو شيخوخة. وكما يتكلم الإنسان يتكلم المكان وتتجلى مفردات كلامه في

استقامة الشوارع أو التوائها، في ألوان الجدران الخارجية للبيوت وأوراق الشجر، في تحية الصباح، أو عبوس المارة، في شيء ما لا تراه العين، لكنه يتسلل إلى الحواس كما يتسلل الهواء إلى الرئتين. ولسبب ما لا نستطيع النجاة من سطوة المشاهد الأولى وطريقتها الغامضة في استيطان الذاكرة. وقد نكتشف بعد زمن انها كانت زائفة ومضللة، أو ربما يثبت صدقها. أحببت بيروت منذ اللحظة الأولى عندما استقبلني صوت المدافع المضادة للطائرات خارج المطار، وأطل علينا من نافذة السيارة شاب في أوائل العمر، يتمنطق بمسدس ويحمل بندقية في يده، التقت عينانا فلوح بيده وابتسم. ربما كان لصاً وقاطع طريق، ربما كان طالباً فشل في الثانوية العامة وانضم إلى منظمة من المنظمات التي يصعب حصرها. ربما. وربما. لا يهم، المهم أنني رأيت في ابتسامة العينين يدا مملودة للسلام.

لم أستعد تلك الابتسامة التي غابت في زحام الحياة إلا بعد سنوات، عندما قرأت مذكرات جورج أورويل عن الحرب الأهلية في إسبانيا، وعثرت، في وصفه للمقاتل الذي لم ير سوى صورة جانبية لوجهه في ثكنات الجمهوريين في برشلونة، على الأحاسيس نفسها التي شعرت بها في ذلك اليوم البعيد. في غزة كان الطريق المؤدي إلى الميدان الرئيسي في المدينة يمر بين مقبرتين، أو ربما مقبرة واحدة، أزاح الأحياء بضمة أمتار في وسطها لعبور المارة والسيارات. لم يفكر أحد أن يبني سوراً يحجب القبور عن العيون، فالأحياء والموتى يتزاحمون بالمناكب في شارع ضيق، ولم يفكر أحد أن في القمامة التي تكاد أكادها تسد الشارع، ناهيك عن سداً الأنوف، إهانة للموتى.

رويت لرشيد المشهراوي، الذي تحول من عامل إلى أحد ألمع السينمائيين الفلسطينيين، مشكلتي مع القبور على مدخل المدينة، فروى لي مشكلته مع ابن شقيقته، الذي يأخذ شخص ما مع أطفال آخرين ويضعهم في قبر، ويضع بلاطة القبر فوقهم كي يتعلموا الخوف من عذاب القبر.

ورأيت في شارع عمر المختار شاباً تناثرت شعيرات قليلة لتشكّل لحية مرهقته له، يرتدي جلباباً قصيراً، يضع على رأسه عمامة بيضاء، يشتم المارة بسبب فسوقهم وفجورهم، كأنه أحد أنبياء العهد القديم. ورأيت بنات المدرسة الابتدائية محجبات بمناديل بيض. وحاول محاضر في الأدب العربي إقناعي بقدرته على إخراج الجن من المسوسين، فروى لي قصة الجنّي اللثيم، الذي ألقعه باعتناق الإسلام والنطق بالشهادتين، ليكتشف بعد عودة الأعراض المرضية إلى الفتاة التي يسكنها الجنّي، أن ذلك اللثيم كان يهودياً. وعندما سألتته عن طريقة إرغام الجنّي على الكلام، قال إنها الضرب.

في تلك الأيام فكر شخص ما، ربما في بكدار، بطلاء جدران الشوارع باللون الأبيض. ولم تقض سوى أيام قليلة حتى سقط أحد المواطنين برصاصة إسرائيلية طائشة، فتسابقت المنظمات المعروفة وغير المعروفة لتتعى شهيداً البطل، وتهتف قاتليه بالويل والثبور وعظائم الأمور، على حساب الجدران الناصعة البيضاء، وعلى حساب الحقيقة. فمن المؤكد أنه لم يكن عضواً في كل تلك المنظمات. كان الجرح إلى الشهداء سيّد الشهوات.

وفي الشارع كانت بنات الجامعة والمدارس الثانوية يسترقن النظر إلى العالم من خلف النقاب. البنات اللاتي ذهبت أمهاتهن إلى المدارس بلا نقاب ولا حجاب. وتعلمن في المدارس الخاضعة لمصر الناصرية عن

هدى شعراوي وقاسم أمين. وكان الأسود سيد الألوان.

نحن ننتمي إلى أحد أكثر المجتمعات إبداعاً في حقل الأزياء الشعبية، التي استعارت كل ألوان ونبات الفصول، ونعز في الخطابين الأدبي والسياسي بشبابنا، ونتهم إسرائيل بسرقتها وإلباسها لمضيفات طائرات العال. وأذكر كم كان في ثوب امرأة فلسطينية نراه بالصدفة في عاصمة ما من العالم ما يكفي لشحن الروح بالكهرباء.

ولم تكن المشكلة في طرح هذا الموضوع أو سواه، كما اكتشفت في عدد لا يحصى من المرات، بل في تفسيره. كانت المنظومة العقلية الأكثر كفاءة، المنظومة التي تشتغل على نطاق واسع في عقول الناس هي البحث عن سبب ما خارج الذات: الإحتلال، البلدية، الانتفاضة، وكالة الغوث، الزمن. كل ما يخطر على البال. أما الذات فمعصومة، لا تقبل الشك، أو التساؤل، أو القلق، أو الحيرة. ذات معصومة ومطلقة ومعلقة في مكان ناء لا تطاله الأيدي ولا تراه الأعين. لم يكن النقد الذاتي غائباً، بل كان مستحيل الوجود، لأنه لم يحضر أبداً.

كان الناس يتحدثون عن الانتفاضة، ويفعلون حقيقة أن النظام التعليمي قد انهار في المناطق الفلسطينية المحتلة كلها. سمعت من أولاد صفّي الذين أصبحوا مدرّسين ونظّار مدارس عن طلاب يأتون إلى قاعات الامتحان بالبلطات والسكاكين، وعن طلاب الثانوية شبه الأميين. سمعت عن أشخاص كانوا يقبضون أرواح ضحاياهم بالمناشير أو المناقب الكهربائية. وسمعت عن مراقبين كانوا يحكمون أحياء بأكملها ويمارسون دور القاضي والجلاد. وأشهد، على رؤوس الأشهاد، أنني رأيت الربيع في عيون الناس، إسماعيل صديقي، الذي لم يكن ماركسياً أو شيوعياً بالمعنى الحقيقي، في يوم من الأيام، تعرض للضرب في الشارع، وألقوا الحامض على وجهه، فاجتمعت عائلته طلباً للانتقام، وهي عائلة كبيرة ومشهود لها بحب المشاكل والعراك. يكبرني بعامين، انضم إلى أول منظمة شكلناها في عام ١٩٦٨ لمقاومة الاحتلال، لأن فكرة الحرية الساترية تمكنت منه، ولم يفلت منها إلا بماء النار الذي رشقوه على وجهه. خرج إسماعيل من نفسه وعلى نفسه، رفض الاحتكام إلى لغة العشائر، وفضل إعلان التوبة على اللأ. سألته: ومم تبت؟ ولم يجد جواباً.

بحثت عن الجواب في الفكرة التقليدية التي وصف بها فرويد وقوع الكائن الإنساني بين نزعتين هما الايروس والموت. فالنزعة الأولى هي الحياة والحب والبناء والإنجاز، أما الثانية فهي الإنطواء والنعكوص والتدمير الذاتي. وما يصيب الفرد يصيب الجماعة، أيضاً. فالأعراض المرضية للنزعة الأولى تتخذ لدى الجماعة الأعراض الخارجية نفسها التي تتخذها لدى الفرد. وقد تعرض الناس في سنوات الإحتلال، وفي السنوات الأخيرة للإنتفاضة إلى تجربة رضىة جماعية جرحت ذواتهم ومكّنت النزعة الثانية من الاستحواذ على أرواحهم.

فالعلاقة التدميرية بالبيئة لا تبرّرها قسوة الإحتلال أو شحّة الموارد المالية فقط، بل نفي الفعالية الجمالية للأشياء. وعلاقة نفي الجسد بالأسود لا تبرّرها التقاليد الإجتماعية فقط، بل القهر كشكل من أشكال الإنخراط في الشرط الأيديولوجي العام. والعنف الجماعي الذي يتأخم حدّ العصاب لا تبرّره

مقاومة الإحتلال فقط، بل انهيار قيم العقد الاجتماعي. ورفع الذات فوق النقد وإعلان عصمتها لا تبرره الثقة بالنفس فقط، بل الإنغلاق أمام العالم، اللعبة التي يضفي عليها المحاصرون صفات المهابة والمجد. خلف كل تلك العلامات الجماعية عوامل خاصة تراكمت على مدار عقود طويلة من المعاناة، من المجراح الذات وتعرّضها لخطر التبدد، ومحاولاتها لخلق ديناميات دفاعية تحمي الجماعة من خطر الانقراض والتفكك. ذلك ما تم ، وكان الثمن باهظاً.

لا يكتمل هذا الاعتراف بالمعنى الكنسي إذا أغفلنا النصف الآخر للحقيقة، أي نصفنا نحن الذين عشنا تجربة المنفى ونعيش الآن في بلادنا. أصبحت موظفاً كآخرين رأيتهم على مدار خمسة وعشرين عاماً في القاهرة وبيروت ودمشق وبغداد وعثان وطرابلس والجزائر وصنعا وتونس، وأراهم الآن في غزة ورام الله. غابت بعض الوجوه المألوفة، وزحفت التجاعيد إلى الوجوه الباقية، لكن النظرة نفسها لم تتغير. أولاد في الأربعينات والخمسينات من أعمارهم، تزدوا في أوائل العمر والصبوات على عائلاتهم والتحقوا بصنوف منظمة التحرير الفلسطينية، أو ألقت بهم المقادير في طريقها، يحبون بعضهم في الشوارع والمكاتب كما يفعل أفراد العائلة الواحدة، يحبون بعضهم ويكرهون بعضهم كما يفعل الأقارب. أرى الضابط الذي تلمع النجوم على كتفيه في الطريق، نتجنب بعضنا.. رأيت قبل عشرين عاماً في الفاكهاني، وصعد معي إلى ظهر السفينة التي أقلتنا إلى اللاذقية، وسكن في شقة تقابل شقتي في تونس. ليس لدينا الكثير مما يقال، نتجنب بعضنا بلتوضحة يد متعبة.

وأرى أبو العز بشياهه العسكرية أمام مبنى المنظمة في كورنيش المزرعة بعد نزوله من الجبل وتسلله إلى بيروت، التي أحكمت القوات الإسرائيلية الطوق من حولها، أراه يلوح بيديه. يلوح بالطريقة نفسها على شاطئ البحر في غزة، نتعب من شتم الزمن، وأقرأ في تجماعيد وجهه تاريخنا وفي مشيته البطيئة المتشاقلة ألس ما فعل بنا الزمن: من فلسطين إلى مخيم في الأردن، ومن أيلول إلى بيروت، إلى دمشق إلى تونس إلى غزة. ثلاثون عاماً من الركض خلف غزالة الوطن.

لم تعد صفة المناضل التي كُتبت في بطاقتنا الحزبية مجدية الآن. البطاقات التي كُتت تظهرها خلصة لموظف ما في مطار عربي نلح التواطؤ في عينيه، أو نبالغ في إخفاتها خشية أن تقع في يد موظف آخر نلح الكراهية في عينيه. ديوان الموظفين يصدر بطاقات خاصة لتحديد الوظيفة والدرجة، وهناك استمارات تخص الإجازات المرضية والطارئة، واستمارات يومية تخص الدوام، وتعليمات تتعلق بأيام العيد وساعات الدوام والتوقيات الصيغية والشتوي، وهناك كشف الرواتب الذي يصلك في نهاية الشهر، وهناك أشخاص يجلسون خلف مكاتب قديمة كما يجلس الموظفون في أفلام المبلودراما المصرية، ويغيظهم ألا تكتب اسمك رباعياً، أو أن تنسى رقمك الوظيفي. لا يعرفون العذاب الذي بدأ بالأسماء الحركية وانتهى إلى الإسم الرباعي.

وهناك خمود في الروح الراديكالية التي طبعتها المنافي على قلوبنا كوشم النار. تمر في البلدان والمطارات والموانئ، ولدينا ذلك الإحساس الرسولي بالتفوق والكفاءة. ننظر إلى الآخرين ونقل: لسنا مثلهم. نقرأ جرائدهم ونقل: لسنا مثلهم. ننظر إلى مخابراتهم وشرطتهم ونقل: لسنا مثلهم. ننظر إلى

موظفيهم ونقول: لسنا مثلهم. ننظر إلى مثقفيهم ونقول: لسنا مثلهم. ننظر إلى برلماناتهم ونقول: لسنا مثلهم. أعطونا شيئاً نقيم دولتنا عليه، وخذوا المدينة الفاضلة.

في ذروة الحصار في عام ١٩٨٢ قلنا لن نخرج من هنا إلا إلى فلسطين. وكتب سعيدي يوسف عن خوف العرب من قيام دولة فلسطينية ديمقراطية تهدد استقرار الأنظمة العربية بنموذج جديد لم تعرفه الشعوب العربية من قبل. وكان اللاجئون العرب في حمى منظمة التحرير الفلسطينية من خيرة المثقفين والوطنيين الذين أرغمهم القهر على مغادرة بلادهم، واتخذوا من المنظمة وطناً معنوياً، يقولون لنا أنتم لا تشبهون الآخرين.

أستعيد ذلك الزمن، وأرى موظفي المؤسسات الدولية الذين يتقاضون أضعاف الرواتب التي يتقاضونها في بلادهم، يحضرون إلينا لتعليمنا الديمقراطية وإدارة المؤسسات وكتابة المشاريع، وأرى في عيونهم نظرة المركبة الأوروبية إلى المتوحش النبيل، وسخرتهم من الفلسطينيين الذين لا يكتفون عن الاستجداء، ولا تنجو إدارتهم لشؤون بلادهم من شبهات الفساد.

أستعيد ذلك الزمن، وأرى المنظمات الراديكالية التي أنشأت مدارس الكادر لتعليم الاشتراكية العلمية في جبال الشوف وفي حماء وحمص والبقاع، وقصفت كل من على يمينها وبابل من قذائفها الأيديولوجية لتحذير الجماهير من عقلية اليمين والبرجوازية الصغيرة، تنقع من الغنمية بالإياب، ولا ترى في الدنيا سوى أواسل لتصب لعناتها عليه. كان التحديث والديمقراطية والعلمانية من علامات المنافي فقط، أو من مسؤوليات ديوان الفتوى والتشريع.

أستعيد ذلك الزمن، زمن المجالس الوطنية التي كانت تدخلها المنظمات وكأنها ساحة حرب، وأستعيد اجتماعات المجلس المركزي، وجهة الرفض، والزواج الإعلامية والحطابية التي ترافق هذا وذاك، وأنظر الآن إلى الأخبار التي ترسلها الأحزاب إلى الصحف اليومية بخط اليد في أغلب الأحيان عن اجتماع هذا الحزب أو ذلك مع مسؤول في التوجيه أو الدفاع المدني، وكان أقصى آمنيات الحزب قد تحققت، وأنظر إلى إعلانات التهاني المدفوعة التي تفيض بالرياء والنفاق.

ولم تعد صفة الأخ أو الرفيق، التي كانت تخلق ذلك الإحساس بالمساواة، أو التظاهر بالنزعة الراديكالية التي طالما اكتشفنا فيها ما يميزنا عن الآخرين، بضاعة رائجة هذه الأيام. والمدحش هو السرعة التي تأقلمنا بها مع ألقاب المعالي والعطوفة. الألقاب التي كرهناها ورأينا فيها ما يبرر تعالينا على الآخرين. وكُم تمثيت، عبثاً، أن يخرج من بينهم شخص ما للسخرية من تلك الألقاب والدعوة إلى إبطالها. ألم غت كرفاق وإخوان، فلماذا لا نعيش كذلك؟

هل كان ذلك الزمن الذهبي وهماً جليلاً زين لنا المنفى ما ليس فيه؟ هل كان ما أصبحنا عليه فينا، ولم يُمكننا الترحال الدائم من اكتشافه؟ هل كنا شعباً مُختاراً، ودخلنا الآن سنوات التيه في الصحراء؟ وهل كان العربي فينا يترصص بنا، ويؤرشف ما يرى في الآخرين في أدراج مؤقتة يعيد فتحها الآن.

هناك إجابات كثيرة. فالإيمان يبلى كما يبلى الثوب. وقد شعر أشخاص أنهم أنفقوا حياتهم سدى، بسبب التناقض بين الشعار السياسي وما آلت إليه الأمور في الواقع. لم يحدث أن شهد جيل ما سيليلة

من التحولات المتلاحقة كما شهد جيلنا: من تحرير فلسطين إلى الحكم الذاتي المرشح للتحول إلى دولة، من انقسام العالم إلى كتلتين إلى هزيمة الاشتراكية وانتصار الرأسمالية التي أكدت المادية التاريخية سقوطها، من حلم الوحدة العربية إلى حرب الخليج، ومن التحديث والديمقراطية إلى الأصوليات والحرب الأهلية. سلسلة من الإنكسارات في ثلاثة عقود دخلناها فتية ونوشك على مغادرتها برؤوس اشتعلت بياضاً. لذلك نشهد التكالب على اقتسام أكبر قدر ممكن من الكعكة، سواء بمطاردة الوظائف العالية، أو اقتناص المكاسب المباشرة، ونشهد ذلك التناقض المرعب بين الزمن الذهبي، أو ما نعتقد بأنه كان ذهبياً، وزمن الحقائق الموجهة.

المشكلة هي المزاجية بين نزعة التدمير الذاتي التي نجمت عن التجربة الرضائية للناس من ناحية، والاحساس بضيق العمر سدى الناجم عن الإنكسارات المتلاحقة من ناحية أخرى. في هذه المزاجية ما يبرر الكثير مما نراه من المظاهر اليومية التي تقبض على أعناقنا سواء في السياسة أو الاقتصاد أو الأدب. وما لم نتمكن من إعادة الاعتبار إلى سلم القيم: فكرة الوطن بدلاً من فكرة المزرعة، فكرة المواطن بدلاً من فكرة الرعية، فكرة الحق العام، بدلاً من فكرة الوساطة، فكرة الإنتماء بدلاً من فكرة السمع والطاعة، وفكرة الصدق بدلاً من فكرة الشطارة، ما لم نفعل ذلك سيصيبنا ما أصاب الآخرين في العواصم التي عرفناها وجَّهنا أهلها.

أعيش رهين ذلك الزمن الذهبي. وأشعر بثقل العيش في كليّة فلسطينية مطلقة. تنتابني هواجس سخيفة، ربما. لكنني لا أشعر برغبة في العودة إلى المنفى، ولا ينتابني ذلك الحنين الذي ينتاب الناس إلى بلاد عرفوها وأقاموا فيها، ولا أشعر بتلك العاطفة الخاصة التي يعبر بها الناس عن علاقتهم بمسقط رأسهم. يكفي أنني في فلسطين. وأعترف بأنني أحب عكا أكثر من خان يونس مسقط رأسي. وتفرحني أشياء صغيرة: مثل وضع شجرة ميلاد كبيرة في حديقة الجندي المجهول. وأعتقد أن اللافتات التي تقوم إحدى الشركات التجارية بوضعها على جدران السرايا في غزة، تضفي طابعاً جمالياً على المكان. وأحلم أن يتحوّل السجن الذي عذبني الإسرائيليون في زنازينه إلى متحف للتاريخ. أنتظر بفارغ الصبر انتهاء مشروع الميدان الرئيسي، الذي يصله الناس مروراً بين القبور. وأذهب، بين وقت وآخر، لمراقبة العمال وللتشفي بتلك الأعمدة الخرسانية الحمقاء التي كانت تنقسم الميادين ودفنت الجرافات حطامها في الأرض. انتظرت انتهاء العمل في الطريق بين غزة ودير البلح بنفاد صبر أيضاً، ورأيت في المرة الأولى بشعور طفل فاز بجائزته المفضلة. أتخيل البنايات الرمادية القبيحة وقد أزيلت من الوجود. أحلم أن يأمر شخص ما بمنع الناس من إقامة بيوت دون طلاء جدرانها الخارجية، ويفرض غرامات على، وربما سجن، كاتبتي الشعارات على الجدران. وأرجو من الله أن يستقيل مهندس البلدية، الذي لا أعرفه، لأن الأرضة التي يبنينا في المدينة تشيخ بسرعة فلكية، والمطبات تنبت كالفطر. ولا أعرف متى ستتغير الأوضاع في الجامعة والتلفزيون، لكنني أنتظر تغييرها كما انتظرت الطريق بين غزة ودير البلح، وكما أنتظر الميدان، ومليون تفصيل آخر صغير.

تلك أمنيات صغيرة لا تجيب على أسئلة كبرى. أشعر بحيرة إدراكية كلما كتبت عن مناطق السلطة

باعتبارها فلسطين، وأفضل استخدام كلمة «البلاد» الغامضة التي تعني كل شيء، أو تؤجل على الأقل سؤال المصير. وأعتقد أن سؤال الثقافة الفلسطينية قد انتقل بعد التحولات الأخيرة من التماهي مع وطن مؤمّل، إلى الاشتياك مع وطن من لحم ودم، أي من الأيديولوجيا إلى الواقع.

لا توجد إمكانية لإعادة إنتاج الوطن كفردوس مفقود. الوطن بين اليدين، مفتت ومشوّه وينتظر الخلاص. ولدينا هوية في طور التشكيل، سيسهم في توسيع مساحتها كل متر نتزعزعه من الإحتلال، وكل طريق ننبهه، وكل كتاب نطبعه، وكل امرأة نعتقها، وكل نافذة نفتحها في حياتنا المثقلة بالهواء الراكد، وكل قرار نقرّه في حقل التنظيم الإجتماعي والسياسي وحقوق الإنسان.

بالقدر نفسه، لم يكن ما أنفقنا أعمارنا في سبيله نوعاً من الوهم. فالصراع الفلسطيني - الإسرائيلي في فلسطين، وعلى فلسطين، قد ينتقل من مرحلة إلى أخرى، لكنه لا يتوارى أو يغيب بل يتخذ أشكالاً مختلفة. لذلك ستكون علاقة الثقافة بنفسها وموقفها من نفسها أهم العوامل المؤثرة على الهوية. فالنرجسية سمة وطنية الأنظمة الدكتاتورية التي تجعل من أيديولوجيتها ديناً مدنياً لمواطنيها. وما عشناه في الفترة السابقة كان زمن ثقافة الطوارئ. وفقه تحويل لاجئين إلى شعب، والمشكلة الآن هي تحويل الشعب إلى كينونة طبيعية، وليس إلى طفل معجزة.

ربما يحاول البعض تأييد فترة الطوارئ لأنها تناسب الساسة، أو لأنها تنهل من ترسانة لغوية ومفاهيمية غنية ومجزئة، أو لأنّ للمألوف سطوة على أذهان البشر تفوق ما يلوح في الغيب. فالتاريخ، يقول رجيس دويريه، يدخل إلى الفصل الجديد مقنعاً بقناع الفصل السابق، لذلك يتخيّل الناس أنهم يشاهدون الأحداث نفسها. والأرجح أن يتخذ التأييد شكل إحالات دائمة إلى العدو الواقف على أبواب القلعة. الإحالات التي تهرّر تعطيل العقل وتجييش الحواس. ويبدو أن الصراع بين الحالة الطبيعية الغامضة المليئة بالألغام والإلتباسات والحيرة والأسئلة غير المنجزة، وحالة الطوارئ المحصنة بالدينامصورات الأيديولوجية المطمئنة هي عنوان حياتنا الآن.

هل قلت كل ما ينبغي أن يقال؟

أكتب ما أكتبه، وأعرف أن حواجب بعض الناس سترتفع دهشة أو امتعاضاً. ليس المهم ما يقوله الخطاب، بل ما لم يقله. وفي خطاب العائد، إذا جازت التسمية، كثير من الالتباس بين الوطن والمنفى، فلا أحد يعود أو يغيب. هناك مسافة يقضها الحديث الشفوي وتطمس معالمها اللغة المكتوبة. وقد حاولت اجتياز تلك المسافة بما يتوفر لديّ من طمأنينة لا يعرقل انخفاض منسوبها أو يحول دون إرادة الفهم، فذكرت ما عرفت لجعله شاهداً على ما لا أعرف، وجعلت من الشخصي والجزئي علامة على الكلي أو العام على طريقة شيوخنا الجرجاني «واعلم أنه ليس إذا لم يمكن معرفة الكل يجب ترك النظر في الكل، وأن تعرف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه وإن قلّ فتجعله شاهداً فيما لم تعرف أخرى من أن تستدّ باب المعرفة على نفسك وتأخذها عن الفهم والتفهم وتعوّدها على الكسل والهولينا».

العظم والذهب

زكريا محمد

ها أنذا أحاول أن أستعيد تلك اللحظة، لحظة عبور الجسر عائداً، لأكتب عنها. لكنني لا أقدر أن أمسكها كما أريد. ضباب خفيف يخيم عليها، حتى لكأن عشرين عاماً بيني وبينها. «لم يمض أكثر من عامين، لم يمض أكثر من عامين» قلت في نفسي «وها أن الذكرى تشفت وتنبخر، كما تنبخر بركة ماء في الصحراء». المشاهد لا تترابط، وكل مشهد يجيء وحده، مختصراً غامضاً، كأنها هو بقايا حلم قديم، بحيث أفضل في أن أنشئ قصة العودة من بينها.

فما الذي حدث لكي أنسى؟

أهي رغبة عميقة في داخلي تريد أن تلغي لحظة العبور، لكي تلغي ريع قرن من المنفى قبلها؟ أم أن عبوري المضطرب المشوش وقتها لم يكن لحظة ملائمة للتسجيل، وعليه فقد خسرت الملف، كما يخسر جهاز حاسوب ما ألقته إياه عند انقطاع التيار؟ أم لعلمي قد «عدت» وترسخت عودتي وتوطنت وترسخت توطني إلى الدرجة التي لم أعد معها قادراً على تذكر العبور ولحظته؟

أظن أنني قد تعودت على عودتي حيث فقدان تلك اللحظة. وليس هنا بالأمر الحسن. فهو يعني أنني صرت هنا قديماً، وقديماً جداً. وإمارة ذلك أنني لم أعد أستغرب الأشياء الغريبة حولي، ولا وجودي فيها. وهذا أمر يخيفني حقاً. لم أعد استغرب «المحاسيم» العسكرية الإسرائيلية. لم أعد استغرب المستوطنات اليهودية على رؤوس الجبال. لم أعد أندش من سيارات المستوطنين وهي تعبر بأرقامها الصغير طريق «عابر السامرة» قرب قريتي. ولم أعد أجفل من حساب راتبي بالشيكل. لقد عدت، إذن، عودة لا شفاء منها.

فكيف حدث لي ذلك؟ كيف حدث أن غرقت هكذا، وأنا الذي لم أكن أرغب في ذلك؟ والحق أقول أن العاميين اللذين عشتهم هنا، كانا كافيين لترويضني. فقد كانا عاميين خارقين. كان كل عام جبلاً. كل عام سلسلة جبال صدمتني في جهتي. وقد صعدتهما شاتياً جبانة، مبتدداً قانطاً. وأشهد أنني ما خرجت في

حياتي كلها، كما جرت فيهما. ففيهما تعلمت أن أسكت من أجل رزق أطفالتي. فيهما تعلمت أن أخاف. فيهما أدركت أن الخلاص فردي تماماً، وأن كل شاة معلقة من عرقوبها. وبذا فقد تعلمت فيهما ما فشلت في أن أتعلمه خلال ربع قرن من المنفى، وأرغمت على أن أربي لي مخالف بعد أن جاوزت منتصف الأربعين، بعد أن جزت سن النبوة. وكان عليّ، فيما بنا لي، أن أربيها قبل ذلك بكثير؛

«كان ينبغي أن أكون زوجاً من المخالب
أخش بهما قيعان البحار»

لكن هذا مقام مديح العودة. وما ينبغي أن أخربه وأحوله إلى هجاء. لقد عدت وترسخت، وألفت المستوطنات و«الشيكال» و«المحاسيم».

- لكن، هل يعود الانسان حقاً؟
- أبداً. الانسان لا يعود. الانسان يذهب، يذهب فقط.

إذا خرجت من وطنك، فلن تعود إليه أبداً. وإذا سبحت في النهر مرة فلن تسبح فيه أخرى. هكذا قال هيراقليطس. وهكذا جرّمت أنا. فكل ما عدت لأراه وأمسكه كان قد ضاع قبل مجيئي.

أدرك أن ثمة شيئاً سالباً في كل عودة، شيئاً مريضاً وغير مقبول، شيئاً يريد أن يأكل الزمن ويلقيه. أدرك هذا بعقلي. لكنني مع ذلك أغرق في هذا المرض. فانا أعود إلى الماضي، لا إلى الوطن فقط. والماضي مضى وتحطم. حطمه الزمن، وحطمه جهود الاحتلال. لذا فعودتي اضطراب. وكل عودة اضطراب. كل عودة خيبة وفشل.

غير أن هناك من عادوا بعد ألفي سنة كما يقولون (١١) ولم يضطربوا. انني أراهم على شاشة التلفزيون، يتحدثون بلهجة روسية. وهم سعداء، سعداء إلى أبعد حد. ليس لديهم هنا شيء ليضطربوا. ليس لديهم ذكريات. لديهم أركيولوجيا، بدل الذكريات. لديهم أيديولوجيا بدلها أيضاً.

أما أنا فكانت عودتي اضراباً وفشلاً.

لكننا كنا قد أتينا في نهاية المشهد. أتينا عندما انحلت الانتفاضة وتحولت إلى عنف وفوضى ضد أناسها. فقد طالت أكثر مما ينبغي، طالت حتى أنهكت، أو أنهكتها العدو. نحن نفعل هكذا دائماً. نطيل ثوراتنا أكثر مما ينبغي. فما أن تعجب بشيء حتى لا تعرف متى لوقفه. تندفع فيه كما تندفع صخرة من قمة جبل. حصل هذا مع ثورة ١٩٣٦ أيضاً. فقد بدأت باضراب ناجح مفاجئ، ثم انتهت إلى عقاب لمن قاموا به. أرادتنا تنقلب ضدنا حتى نكرها. ونحن أتينا في اللحظة التي كره الناس فيها انتفاضتهم، كرهوا فيها إرادتهم. كانوا يلعبون راجمي الحجارة ومشعلي العجلات. أما نحن، الذين عدنا في نهاية الحدث، فقد كنا نستمتع برائحة الدخان، ونبحث عن لقطات متأخرة من الفيلم العنيف الذي فاتنا. وشمنا رائحة الدخان. رأينا الرصاص المطاطي والرصاص الحي يصيب الفتیان. كما رأينا المطاردين يقتلون بنيران القناصة و«المستعربين».

أتينا في نهاية المشهد. وكان الكل يكره الكل ويشك فيه. فقد زرع العدو بذرة الشك في كل نفس.

وفي الأيام الأولى كان الوضع مضطرباً ومشوشاً بالنسبة لي. لم تكن معتادين على المشهد الذي أعيد رسمه بالجرفافات الاسرائيلية. ولم تكن نعرف حدود حريتنا. وكان ضابط المخابرات الاسرائيلية الذي حقق معي قال لي بعد أن أنهى التحقيق : إلى أين ستذهب؟ قلت : إلى أمي. قال : أنا أسف لا استطيع أن أضمن لك ذلك. وخرجت من الجسر مثل صوص تحت المطر. فلم أكن واثقاً من المكان الذي سأقضي فيه الليل.

وكان الجنود الاسرائيليون أنفسهم، في المستويات الدنيا، لا يعرفون ما هو مسموح لنا به. لذا كانوا يدعوننا ثمر مرة، ويعيدوننا إلى أربعا مرة أخرى. كنا مطاردين، والتفقنا على الحواجز «المحاسيم» وحاولنا الابتعاد عنها ما أمكن.

لكن شعور الدهشة كان يسكن بنا، لذا لم تكن نتسائل. أو لم تكن قادرين على فهم الصورة الممزقة كي نتسائل. كنا بحاجة إلى الوقت كي نتسائل.

وبدا لنا أن الفوضى تعم كل شيء. وعادت إلى الذاكرة مشاهد الحرب الاهلية في بيروت : حواجز، اصوات رصاص، اطارات مشتعلة، وساحات يتصاعد منها الدخان.

لكن هذا الشعور ما لبث أن اختفى. فالفوضى ظاهرية. الفوضى لنا نحن، إذ سرعان ما تحضر عرباتهم العسكرية لتفرض نظامهم، عند الضرورة.

لكن شيئاً فشيئاً أخذنا نفقد دهشة العودة، لكي يتولد لدينا شعور بأننا محاصرون. إذ يمكن لأي جندي أن يعتقل أيا كان ويدوس على عنقه وقتل شاة. لا بل ان بإمكانه ان يفلق مدينة بإشارة من قدمه. وركبت الباص من رام الله إلى نابلس. وأوقفنا «محسوم» اسرائيلي طيار. طلبوا منا بطاقات هويتنا، فأعطيناها لهم. وقال واحد من ورائي حين رأى بطاقتي الخضراء التي حصلت عليها قبل أيام : «راح تنبهدل عالزبوط». فالبطاقة الخضراء هي بطاقة السجناء الذين خرجوا من المعتقل. ولون بطاقاتهم هو مثل علامة قايين. لكن قايين كان يملك علامته كي لا يضرب او يعتدى عليه. أما السجناء المفرج عنهم فكانوا يضربون على كل حاجز. فلون بطاقاتهم يعني : اضربوهم. ولم يكن الذي أدلى بالملاحظة من خلفي يدرك ان بطاقتي هي بطاقة عاندين «أي بطاقة سلطنة كما يقال عنها». فقد كان هذا النمط من البطاقات جديداً على الناس بعد. وكان لونها الأخضر قريباً من لون بطاقة السجناء. وخجلت أن أقول له ذلك. خجلت ان أقول له أنني لن أضرب. لكنني، في جانب من نفسي، وددت لو أضرب كما يضرب سجين خارج لتوه من السجن. فقد شعرت أن بطاقتي الخضراء تفصلني عن الجميع وتعزلني عنهم. وكنت قد عدت كي لا أعزل وأفصل.

وصار تشابه لون بطاقة «العائد» مع بطاقة «السجين» رمزاً. ففي كل يوم كنا نشعر أننا سجناء. وبدأ لنا أن الأمل في حل ما، حل بعد أدنى من المهاتمة ليس مطروحاً. وسيطر مزاج سوداوي، علينا وعلى الناس. وبدأ الكثير يعتقدون أننا قد وقعنا في كمين. وقال بعضنا : لقد فشلوا في وضعنا في قفص أثناء غزو لبنان عام ١٩٨٢، وها هم ينجحون الآن. نحن في قفص كبير. وقد نجح الكمين. وزادت قوة

الرمز في بطاقتنا الحضراء شدة وتأثيراً.

أما أنا الذي كنت أنزلق نحو الماضي بلا هودة، فقد عدت الى مكة وقت الهجرة، لأسترجع «قصة الفرنيق». فلم أكن قادراً على فهم الحاضر الا عبر التشبيه بالماضي. فالحاضر لم يكن حاضراً بما يكفي في دماغي. وسيطرت قصة الفرنيق على هذا الدماغ. كنت أفكر فيها في الليل، وأفكر فيها في النهار. وكانت تأتي في صورة سيناريو سينمائي: كان المسلمون قد هاجروا الى الحبشة، والصراع على أشده بين من بقي منهم وبين مشركي مكة. ثم وصل الصراع الى لحظة جمود، الى لحظة انسداد. لم تكن مكة قادرة على تحطيم محمد ودينه، ولم يكن الدين الجديد قادراً على تحطيم مكة. وفجأة خرجت صيغة حل وسط، حل ملعون: أن تعترف مكة بإله محمد، مقابل ان يعترف المسلمون بثالوثها المقدس «اللات والعزى ومناة» بشكل ما. وقيل في بعض المصادر الاسلامية ان الشيطان قد وضع على لسان الرسول آية، أو حديثاً، يرسم هذه الصفة سمي به «حديث الفرنيق». لكنني أظن ان القصة مثلت اقتراحاً أعده طرف ما كحل وسط، وشاع أن الرسول والمشركون قد وافقوا عليه.

وسرعان ما وصلت صيغة الاقتراح الى مهاجري الحبشة، الذين قتلهم الغربة وأذلهم، وضربهم الحنين الى الوطن. سرعان ما وصلت وفسروها على أن مكة دخلت الاسلام، وان الصراع قد انتهى. وصلت الصيغة وكانوا بانتظارها. كانوا كأنا هم الذين أرادوها واخترعوها. وحكّ الحديث المزور على جراح الغربة فاستسلموا له. لقد قبلوا المصالحة مع مشركي مكة وآلهتها من أجل ان يخلصوا من عذاب الغربة. وأصابهم الهيجان. رفضوا الاستماع الى الأصوات التي شككت في القصة والصفة وطالبت بالخلد، واندفعوا نحو البحر.

رموا كل شيء، وراهم، وركبوا السفن. وغنّوا في الطريق الى مكة. غنّوا أغاني الحنين والعودة. وحين وصلوا اليها، أو بالأحرى الى جدة مينائها، نزلوا على الشط. كان نزولهم في يوم حار رطب، كما أردت أن أقترض. ولم يكن أحد بانتظارهم هناك. ثم علم مشركو مكة بمجيئهم. وكانوا راغبين في مثل هذا الصيد السهل، فاصطادوهم.

أما هم فقد اكتشفوا، متأخرين ان الله واحد، وأنه لا يمكن عقد صفقة بينه وبين «اللات».

وخيم الشك على كل شيء.

على الحاجز في الطريق إلى أريحا، تحت الربيع والمطر وقفنا. كان علينا أن نقف، فثمة يد مرسومة بالأحمر على لافتة حديدية منصوبة أمامنا. «قفوا» كانت تقول لنا اللافتة، «قفوا». ووقفنا. فقد كان وراها جيش لا شك في قدرته على تنفيذ الأمر. وقفنا وانتظرنا. وكان الجندي ملفعاً بملابسه جالساً على كرسي وقدمه على كرسي آخر. كان ينظر إلينا، وكنا ننظر إليه من داخل السيارة. كان يدري بياسنا وغضبنا، لكنه كان مستمتعاً.

أضينا نصف ساعة أمام عينيه. أضيناها صامتين. فلم يكن هناك ما نقوله لبعضنا. لم يكن أحد

منا يحتمل أي تعليق، لذا خيم علينا الصمت. التعليق الوحيد الممكن والمقبول كان أن تخرج من السيارة وأن تطلق النار عليه. ولم يكن هذا في طاقتنا. لذا سكتنا. كانت التهديدات وحدها هي الممكنة. مع انها، أيضاً، لم تكن مقبولة قاصداً. كنا ننتظر إشارة قدمه. فقد كان الجنود في العادة يشيرون اليها بأقدامهم : أن اذهبوا. لكن القدم لم تتحرك، فلم يكن الجندي مستعجلاً. كان يريد أن يتمتع نفسه في هذا الجو العاصف. وفيجأة فتحت أحدنا باب السيارة وخرج. أراد أن يمضي الى الجندي ليكلمه، لا ليطلق عليه الرصاص فصرخ الجندي به غاضباً أن ارجع للسيارة، فرجع. وجاء الجندي مصوباً سلاحه. وصل اليتنا. وأشار للرجل أن أخرج، فخرج. وطلب منه أن يدير ظهره وأن يتكئ بجسده على السيارة. فتشبه وأخذ هويته وأشار له أن يقف بعيداً. ثم تطلع داخل السيارة وقال : أنت وأنت وأنت وأنت برا. وخرج الجميع وبقيت أنا وسائق السيارة، فقط. فقد حماني شعري الابيض من العقاب. فهنا عليك أن تكون عجوزاً أو أشيب كي تنجو. فأن تكون شاباً ويشعر أسود فهذا يعني أنك خطر وموضع شك. على جسدك أن يكون قد هرم، أو أخذ يهرم، كي لا تكون عدوانياً ومشكوكاً فيه. فالفلسطيني الجيد هو الفلسطيني الهرم، أو الفلسطيني الأشيب.

ولم أكن أدري أأغضب على شيبتي أم أفرح به. لقد حماني من أن أعاقب تحت الريح والمطر، لكنه حولني الى شخص تافه لا ضرر منه.

غير أن جنود اسرائيل يريدون مني أن أفرح بشيبتي. فهو علامة ضعفي وهزيمتي عندهم. وانحدروا الى أريحا. وتركنا الشاب الذي فتح باب السيارة عندهم واقفاً تحت الريح والمطر. تركناه ومضينا. ولم ينبس أحد بهتة شفة، كما يقال.

انحدروا الى أريحا نحو الأخدود العظيم. نزلنا ووصلنا قاع الدنيا، وقاع نفوسنا.

لكنني محاولاً أن أنسى الفرائيق وقصتها، وراغباً أن أدهش ما قال هيراقليطس، وأن أخفف الغربة التي جزكتني كما يهزّ متجمل حزمة حنطة صفراء، قلت: أذهب الى الطبيعة.

أنا غريب عن كل ما فعل الانسان في غيابه، غريب عن ما فعله اليهود بجغرافياتهم، وجيشهم ومستوطناتهم.

وأنا غريب حتى عن ما فعل أهلي.

فلأذهب، إذن، الى الطبيعة.

وفي البقع التي لم تهتك منها، رأيت أنني في توافق مع الوردة والحجر. كل شيء هنا كما هو. لقد أعطيتُ المفتاح لمن حفظ البيت وصانه. فالوردة ولدت شبيهها، في حين أن الحجر كان بمعطف الطحلب على الباب.

ورأيت غزلان الصمت الترابية - البيضاء تصعد التلال. رأيتها تنفر ثم تعود الى هدوئها، وأنا أصفر لها كي تهدأ : إهدأي يا شقيقة « ليلي »، إهدأي : ...

فعيناك عينها وجدك جيدها . ولكن عظم الساق منك دقيق

قضمت الظباء العشب المبكر الضئيل، وتلفتت نحو الأفق كي تشتم رائحة الأمن. وتلفت أنا كي أميزها من بعيد وهي تمشي بين الأرض البور والأرض المحروقة.

وفي أوائل كانون الأول المشمس تمددت فوق الصخرة الرمادية وتطلعت الى السماء وقلت للغزلان: اذهبي للنهر المقلوب فوقي. اذهبي واشربي من مصبه عند الأفق. وكان النعاس يأخذني بعيداً عن المنفى وعن الوطن، بعيداً عن نسلي ونسل أبي، فأسمع ضربات كأثما هي ضربات على باب. الضربات لا تهدأ والباب لا يفتح. من الذي يضرب حجراً بحجر؟ ما هذا الطائر الذي يضرب بمنقاره خشبة أو حجر؟ هل هو طائر «النقار»؟ لا، ليس هو. فأنا أعرف ضرباته، فهي مثل ضربات مقذح لا ضربات مطرقة. ونهضت لأكشف الصوت. ووجدته. كان يصدر عن سلحفاة صغيرة تضرب أخرى أكبر منها حجماً. تدخل رأسها في صدفتها، وتثبت يديها في الأرض، ثم تدفع بجسدها لكي تضرب الصدفة الصدفية. ولكن لم تضربها؟ تسألت. ووقفت مراقبة فأتتني أصوات ضربات أخرى أبعد. مشيت نحوها، فسمعت ضربات أخرى. كان الجبل كله مملوئاً بالضربات الرتيبة. قلت: ألا يكون هذا وقت تزواج السلاحف؟ وشاهدت. كان الغيلم أصغر من أنثاء في أغلب الحالات، وكان يضربها كي يرغمها على أخذ وضع مناسب للوصال. لكن الأنثى كانت تعاند، وتأخذ وضعاً معاكساً.

ها أنا أعلم لأول مرة ان السلاحف تتزواج هكذا. لم أكن أعرف هذا من قبل. لم يخبرني به أحد. لم يكن لدى أحد الوقت، أو المعرفة، ليقول لي هذا في صفري.

ولم أزر قبر جدتي. وكنت قبل العبور قد خططت أن أمضي إلى قبرها قبل ان أمضي الى بيت أهلي. لكن الأمور لم تجر على هذا النحو. وهي لا تجري دائماً على النحو الذي خططنا له. لأننا نخطط انطلاقاً من وضعنا في البلد الذي نحن فيه، لا البلد الذي نذهب إليه. ويولد الذهاب ليس مستعداً لأن يقبل إلا بخططه المنبثقة منه. هكذا جرى الأمر حتى في الوطن.

لم أزر قبر جدتي التي ضالَّ جسمها في السبعين وصار مثل جسم طفل في العاشرة، جدتي التي نمنا في حضنها وكبرنا. وقد طلبت، قبيل الموت، أن لا تدفن في المقبرة الجديدة غربي القرية. كانت تخاف من الوحدة، وترغب أن ترقد بالقرب من أجبته في المقبرة القديمة. وقد دفنت هناك بناء على رغبتها.

لم أزر قبرها، لأنني غير راغب في أن أحولها إلى حفنة تراب. وأنا لم أرها تسقط في قبرها لكي أرى وجهها يلمع في الكفن. أنا لم أر ذقتها الموشوم بالأزرق المخضر يفرق في التراب، لذا فهي ليست هناك في القبر. إنها في ذاكرتي. وليس بإمكانني أن أسقطها من ذاكرتي لأضعها في قبر يشيرون إليه.

ولم يحدثني أحد من أهلي عنها ولا عن قبرها. وأنا لم أسأل. أنا أعرف أنها في المقبرة القديمة، غير أنني لا أعرف حتى الآن قبرها بالتحديد.

وأقول لكم أن واحداً من الأشياء التي لا تجعلني أموت إنما هو جدتي. فأنا أريد أن أحتفظ بذكرها الى الأبد، أبدي. ابني لا يعرف جدتي ولا يتذكر اسمها. لذا فهي ستموت حين أموت. جدتي ستموت معي. أنا أعيش من أجل جدتي. أنا أعيش أيضاً من أجل أختي التي ماتت في الثانية يوم كنت أنا في الرابعة

أو حولها. وأنا أتذكر الآن صورتين لها. إحداهما قبل موتها، لكنها قد تكون صورة كاذبة أخذتها من مكان وزمان آخرين. والأخرى صورتها وقت الدفن، وهي مؤكدة. فعندما أنزلوها في القبر وفتحوا كفنها الصغير عن وجهها، لمع هذا الوجه في عيني. إنه يلمع الآن في ذاكرتي، وسوف يلمع إلى الأبد. وتحت غبار الزمن والنسيان سيظل صافياً وجميلاً وحزيناً. هذا ما أذكره الآن عنها. لكن أمي قالت لي حين عدت من المقبرة مع الرجال:

- شفتها؟

- آ.. شفتها.

سألتني بحزن ما زال يصدق في قلبي. لا بد أن سؤالها جرح قلبي. وظل الجرح يكبر ويكبر حتى الآن. أنا لا أموت من أجل أختي. إن متت ماتت أختي. أنا أعيش من أجلها، من أجل صورتها التي في رأسي.

لم أزر قبرها هي الأخرى. وقد وضع في المقبرة القديمة قرب قبر «المشلع» الولي. وكان قبره أبيض ضخماً، وقبرها صغيراً كقبضة يد. لم أذهب إلى هناك، لكنني وقفت وتطلعت من بعيد. كان مبنى «الخلو» قربهما قد سقط وانهار. وكان قبر «المشلع» قد تضعض، لكنه ما زال يادياً للعيان. أما قبر أختي فلم أره. كان يرقد في ظل القبر الكبير.

لم أكن، ربما، أريد أن أراه. كنت أريد أن أحتفظ به في ذاكرتي. لا أن أذهب إليه وأراه يسقط في الغياب. فالحاضر يقع فوق الماضي ويقلبه ويعميه. الحاضر يأكل بقايا الماضي. لكنني أرى كي ألقي، لا كي أتخذ. الملك «ميداس» كان يحول كل ما تلمسه يده إلى ذهب. أما أنا فأدمر كل ما تراه عيني عند كل زيارة. أنا ميداس أسود، ميداس اللغاء والدمار. وعيني ممحاة لا ترحم.

لذا لم أذهب إلى قبريها. لكنني ذهبت إلى شجرة السدر الكبيرة على بعد مئة متر من قبر أختي. ورأيت الشجرة التي بلغت من العزيمات السنوات قد أنهكت. فأخذ جذوعها الثلاثة أنهار على الأرض وسقط. انهار، لكنه ظل حياً. سقط لكنه لم ينفصل عن أصله وجذوره، وظل النسج يتدفق فيه. كان هو الآخر لا يريد أن يموت. فهو يحتفظ بذكرى عشرات الموتى الذين نسيهم الناس ونسوا أسماهم. إن مات فسوف يموتون إلى الأبد. فهو الدليل الوحيد على أنهم كانوا هنا، وأنهم جدوا يوماً. إنه لا يعيش من أجل العيش، إنه يصمد من أجلهم، فقط.

ثم عدت من هناك، ومضيت أطرق وألقي. كنت كمن يريد أن يصطاد الذهب على اصبع قدمه المدبورة فيصيد ابهامه، ويرقص من الألم. ها أنذا أحاول أن أصيد الماضي، فأصيد روحي المدبورة.

ها أنذا أعود. أعود بقميصي الذي خرجت به، أعود عارياً كما قذفني الجسر قبل ربع قرن. لكن أهل قريتي يظنون أنني قد عدت بثروة كاملة. لم يصدق أحد أنني استدنت الـ «١٥٠» ديناراً التي عدت بها. جاري، وقريبه قال لزوجته في الليل: لا تصدقيه «عظمه ذهب». هكذا أخبرني. وها أنا أسير بعظمي الذهبي. أسير تحت الريح وتحت الغبار بقميصي وبثلاث مجموعات شعرية ضئيلة الحجم. هذا هو كل ما

كسبت يداي في الغربة. مجموعة يودي أن أرمي بثلاثيها للنار. وأخرى رغبت في أن أتنازل عن نصفها. أما الثالثة فأكاد أقبل ثلاثيها. ولكن أني لي أن أرمي ما أردت رمية. لقد طبع الكلام وخرج من تحت سيطرتي وسوف يكون عدوي الى الأبد. ها أنذا أعود بالكتب الثلاثة الضئيلة. ولكن من يهتم لذلك. وما معنى ذلك في بلد مهتوك منهوك؟

ها أنذا أعود وأجرح، تجرح ذاكرتي، يجرح ماضي، يجرح حاضري. لكنني كسبت شيئاً واحداً لا شك فيه. وقد كسبته فور عبوري الجسر. فقد أصبحت ، منذ لحظة دخولي، إنساناً واحداً بسيطاً كما ولدتني ، مرة ، أمي. أنا الآن زكريا محمد لا غير. أنا حيوان وحيد الخلية. في المنفى لم أكن كذلك. في أحسن الاحوال كنت «زكريا محمد الفلسطيني» وفي أسوأها كنت «الفلسطيني زكريا محمد». لا ، بل كان هناك ما هو أسوأ ، ففي بعض اللحظات لم أكن أدري ان كنت فلسطينياً أم أردنياً. فأنا لحظة هذا وفي الثانية ذاك ، دون علمي ، ودون ان يكون لي رأي.

أنا الآن زكريا محمد فقط. في المنفى كنت أضيق في هوياتي. كانت الهوية قبلي وفوقي ، وكنت أنا تابعها. إن أصورت عليها حدثت مشكلة ، وإن رميتها حدثت أخرى. أحياناً تكون لغماً متفجراً قد يقتلني إذا عبرت بعض مناطق لبنان. وأحياناً أخرى إشارة خطر على الحنود وفي المطارات. وثالثة تكون طلاء قديماً يجب أن أضع فوقه طلاء آخر ، لكي أتفك من العيش.

أنا الآن زكريا محمد ، هكذا «حاف». هذا هو مكسبي الوحيد الكبير. لم يعد أحد يشير اليّ بالفلسطيني. فالكل هنا فلسطينيون. لقد فقدت «صوتي الحمراء» كشخص. وها أنا أدب على وجه الأرض حيواناً بخلية واحدة.

مرة ، قبل اتفاق أوسلو بكثير ، عادت زوجتي بتصريح زيارة الى الوطن ، عادت ورأت ، وأنا سألتها عن أشياء كثيرة. وكان من بين الأشياء التي هزنتي وصفها لشعورها وهي تركب الحافلة على الجسر. قالت «كان الكل فلسطينيين. كانوا يتحدثون اللهجة الفلسطينية. وشعرت بهدوء وفرح لم أشعر بهما من قبل».

لا أحد يمكن أن يفهم هذا الكلام ، الا الفلسطيني المنفي. ذلك أنه جزب كيف تكون اللهجة خطراً ، وجزب أن يهرب من لهجته وأن يتغنى بلهجات الآخرين. كان عليه أن يعثر لهجته اذا دعت الحاجة. لذا فالفلسطيني قادر على الدخول في اللهجات الأخرى بسهولة نسبة الى غيره. فلهجته خطرة عليه ويجب أن يكون قادراً على مغادرتها عند الحاجة. فقد قتل فلسطينيون في الفرق بين «بثورة» و« بثورة ». نعم قتلوا في الفرق بين الفتح والسكون.

كما سجن آخرون ، وربما قتلوا ، في الفرق بين «بصلة» و«إبصلة». لذا اعتاد الفلسطيني أن يلوي لسانه وأن يتعلم اللهجات الأخرى. وقد عرفت مصريين أو عراقيين أمضوا عقوداً في بلدان عربية غير بلدانهم ، ولم يتكلموا من أن يتقنوا لهجة هذه البلدان تماماً. الفلسطيني لا يستطيع أن يفعل ذلك. ها أنا أحس بالشعور الذي أحسست به زوجتي ، وأمشي في شوارع رام الله. لهجتي لهجة الناس ، وهويتي هويتهم ، ولذا فهي ليست ضرورية لي حين أسير في الليل أو النهار.

هذا هو ما كسبته. وهذا هو ما كنت حريصاً على أن أحسه بأشد ما أملك من قوة.

لكنني كنت مخطئاً. فقد خسرت هذه الوحدة الضماء للكائن البسيط. ولم أدرك أنني أنقسم الا تدريجياً. فأنا الآن عائد وذكريا محمد، معاً. وصفة العائد هي الاولى. أما ذكريا محمد فهي صفة ثانوية.

إذن، مرة أخرى، يتليسني الانقسام القاتل.

وقلت لنفسى : لا أريد أن أشتري سيارة «بلون جمر»، فتمرتها الحضرء سوف تقسمني من جديد، وأخسر، نهائياً، ما كسبته منذ عبوري الجسر. وفكرت : لا، ليس الأمر هكذا، أنا لا أريد أن أشتري هذه السيارة لكي أخفي انقسامي الجديد. فالنمرة الحضرء مثل «اللهجة» سوف تكشفني أينما ذهبت. أنا من دون مثل هذه السيارة ما أكاد أنجو، فكيف يكون حالي معها؟

أنا الآن العائد ذكريا محمد. فالسؤال الاول الذي يطرح علي: أنت عائد؟ وإن احضرت سيارة بنمرة خضرء فلن يكون أحد حتى بحاجة لمثل هذا السؤال. فيها ساكون مثل فزاعة طيور.

أنا الآن عائد. لقد اختفى شعوري بأنني حيوان بسيط وحيد الخلية. أنا أمشي كعائد. ذكريا محمد ظل وعائد أصل. أمشي أنا وظلي. أمشي أنا وذهبي الذي في عظمي. أنا «عائد» والعائد «سلطة» والسلطة هي «ياسر عرفات» إذن فأنا، أيضاً، ياسر عرفات. أو قل إنني وإياه مسؤولان عن كل شيء. هذا هو الأمر.

لقد انقسمت من جديد وضاعت وحدتي، ولم أشتري بعد سيارة من دون جمر. لكن يبدو أن علي أن اشتريها. فالقسمة حاصلة والنمرة الحضرء لن تزيدها الا تأكيداً.

دخل الشعاء. دخل علي وأنا في غرفتي في البيت الذي استأجرته في «صدرا». كانت الفرشة فوق سجادة وفوق الفرشة لحاف ومخدة. هذا كل شيء. لا. كان هناك أيضاً فوق الفرشة ديوان «اللزوميات». وكانت الوحدة والشعاء يدفعانني نحو أبي العلاء. وكنت أقرأ ويتكشف لي العالم الضاري للشاعر الضريب. كان يتكشف لي ويكشفني معاً.

وجدت أن كل ما كتبه كان قد قاله أبو العلاء قبل ألف سنة. لا جديد على وجه الأرض. لا جديد. ما من معنى ظننت أنني جئت به إلا وقاله أبو العلاء بشكل أشد كثافة وطخناً. ومضيت مع الشاعر الضريب. مضيت معه محاوراً ضابىء بن الحارث البرجمي:

كم بالمدينة من غريب نازل

لا ضابىء منهم ولا قيار

فهذا البيت عطف على بيت ضابىء:

فمن يك أمسى في المدينة رحلة

فإنني وقياراً بها لغريب

وكان أبو العلا لا يبصر ضابطاً ولا جملة «قياراً» وكنت أمضي معه. كنت أطور وحشتي. كنت أنا وجمالي. كنا غريبين. كنت على فرشتي أمضي معه وأقرأ.
وكان المطر يضرب الشباك، فأخذ قلبي لأثم «روايتي» الأولى خالفاً شياطينها المرعبة. كنت أكتب وأعيد، وأزيد ملامح شياطينها قسوة وضراوة. كانت الشياطين والكائنات الخرافية دوائي المر للقتل الخيبة والغربة. وكنت أدأوي نفسي في «روايتي».

وكان أبي يستعجل الحج كي يلغي ذنوبه التي لا أعرفها. وكانت عجلته تعني أن لديه ما يكفي من الذنوب. لكن من كان بلا ذنب فليضربني أنا ابنه بحجر.
كان يريد أن يحج، ولم يكن يريد أن يموت هناك. كان يرغب في أن يعود مرة أخرى. ولم يكن معي نقود لأعطيه، ولا مع إخوتي كذلك. لكن جيران أهلي يظنون أن الذهب في عظمي. وأبي يريد أن يذهب للحج، فهو يفقد السيطرة على عقله تدريجياً. وهو يخشى، في أعماقه، أن يفقد الزمام نهائياً. وإن فقدته فلن يذهب للحج. وإن لم يذهب فإن ذنوبه ستعلق به إلى يوم القيامة.
ومن أجل أن يذهب بمننا بيتنا القديم الذي انهارت واجهته. لقد انهارت وسقط الباب وضاح الكباش الحجري بين الانقاض.

وذهب أبي إلى الحج. وهناك لم يأكل طيلة شهر كامل إلا اللبن. فقد كان يخشى أن تقتله أكلة فلا يعود. أما أمي فكانت تقص عليّ حكاية عن أبيها. وقد اختلط عليها الأمر فأخذت تحدثني عن أبي كما لو أنه أبوها. لقد التقى الأب والزوج وتوحدا، صارا شيئاً واحداً. كانت تحدثني وتعيد الحكاية. كانت تمسك بالحكاية من نهايتها ثم تعيدها دون توقف. وتذهب لتجلي الصحون التي جلّيت، أو لتأخذ بجاكيتي إلى الشلاجة! وكنت أخشى أنها لن تعرفني في يوم ليس بالبعيد.

أما أبي الذي عاد من الحج فقد فقد السيطرة. لقد صمد حتى أدى الحج، ومسحت الذنوب، وصار بإمكانه أن يترك عقله ليرعى في حقول الطفولة، طفولته البائسة. أنه يعود الآن إلى طفولته، إلى يتمه وهو طفل. فقد كان بلا أب ولا أم ولا عم ولا خال. وها هو يحس في خامسة وثمانينه أنه طفل مهممل لا أحد يهتم به، ويئن ويشكو، لقد عاد طفلاً. وكنت أنا الذي بجاجة إلى أن أعود إليه طفلاً.
ها أنا أعود إلى أمي وأبي. لكنهما كانا ينتظران عودتي لكي ينهارا. ألم يكن بإمكانهما أن يصمدا قليلاً؟ ألم يكن بإمكانهما أن يؤجلا الانهيار؟

أبي لم يعد أبي

وأمي لم تعد أمي

وأنا يتيم في منتصف الأربعين.

وقال المضيف لخلّامه : يا غلام، ارفع الطعام ، فرفعه، ثم استدار للضيف وسأله :

- وكيف حال جملي زُرّيق؟

- مات.
- وما الذي أماته؟
- كثرة نقل الماء الى قبر أم عمير.
- وهل ماتت أم عمير؟
- ماتت.
- وما الذي أماتها؟
- كثرة بكائها على ابنك عمير.
- وهل مات ابني عمير؟
- مات.
- وما الذي أماته؟
- سقطت عليه الدار.
- لقد حدث هذا في غيبة أبي عمير. فقد غاب ريع قرن وعاد. وحين عاد لم يجد أحداً في البيت. لم يجد أباه ، لم يجد أمه، ولم يجد بيته!!!

* * *

عدت الى عمان . عدت بعد وساطات كثيرة جداً، وبعد أن منعت من الدخول مرتين. عدت كي أرى أولادي. لكن عليّ، بعد أن أراهم، ان أذهب للمخابرات. هكذا قيل لي، وهكذا فعلت وسأفعل في كل مرة.

وصلت الى البيت، ودخلت، ورميت نفسي على الكنبة. آه .. أخيراً أنا في بيتي، أنا عند كتبي وأولادي وأحجاري . أنا عند كل شيء خاص وأليف. بيتي هنا، بعد، بيتي هنا. أما هناك فليس لي بيت بعد. وليس ثمة وطن بلا بيت. الوطن بلا بيت فكرة لا معنى لها. أنا هنا في بيتي.

وكان قد قال لي أحد الكتاب : «الكتاب العائنون لا يريدون ان يندمجوا في الحياة عندنا. أنظر الى فلان انه يعيش في الخارج». كان يشير الى فلان ولكنه كان يقصدني، أيضاً. معه حق فأنا ما زلت أعيش في الخارج. أنا لم أجد بيتي، بعد، ومن لا يجد بيته فلن يجد وطنه.

لكن ما يريد الكاتب المذكور هو أن ألقى ريع قرن من عمري. يريدني أن ألقى، وأنا فيه قد نضجت وكتبت وتكونت. وأنا في الحقيقة، ريع قرن من المنفى. ومع ذلك فهو يريدني ان ألقى فور وصولي، لكي ترضى نفسه. فإما أن أكون مثله او لا أكون. وأنا لا أريد ان ألقى ريع قرن من عمري، أنا لا أريد أن أكون شبيهاً له. ولا أعتقد أنه سيكون مفيداً لأحد أن أكون مثله.

نعم، إنه يريد أن يلقي منفاي، أن يلقي تجرّيتي. وهي ليست تجرّيتي. وحدي، بل هي تجربة نصف الشعب. فلكي يقلّني ، فإن عليّ أن أخلع عمري مثل لباس قديم وأن أرميه على الجسر لحظة دخولي. عليّ أن أخلع عذاب منفاي وأن أعود باسمي الى الوطن. وحينها سوف يكون مرتاجاً . فقد عثر على شبيهه ، عثر على صورته في المرأة.

لكن مشكلتي أن ابتسامتي صعبة جداً. وهي بالكاد تخرج من بين شفتي. كما أنني لست راغباً أن أكون شبيهاً له.

اذن فلأقلب بين المنفى والوطن كمن يتقلب على جمر. لأقلب حتى يصبح المنفى ذاكرتي والوطن معاشي وحياتي.

عدت الى بيتي في عمان ، عدت في الربيع. وكانت الحرب حول ثمار شجرة الكرز الحمر المسودة قد بدأت. من يصحو أولاً يفوز بالكرز. يفوز بسكره وعطره. وكانت العصافير تصحو قبلنا في الغالب، وتأكل الكرز الناضج وتترك لنا الحامض الذي لم ينضج. كنا نظن أنه رزقنا. وكانت تظن أنه رزقها.

وصحوت مبكراً. وراقبتُ عصافير الدوري وهي تنقر الكرز. ثم جاءت عصافير الجنة، جاءت الشحارير بمناقيرها البرتقالية. وجاءت طيور أخرى لا أعرف أسماءها.

نقري يا عصافير الدوري الغبراء. نقري يا شحارير بمناقير برتقالية. نقري يا طيوراً لم تدلني على أسمائها.

وأيقظت الاولاد كي يذهبوا الى المدرسة.

وصحوا هذه المرة بالسرعة المطلوبة، فأبهم الغائب جاء لزيارتهم. أما في الماضي فقد كان علي أن أجد حيلة ما لإيقاظهم. كنت في كل يوم بحاجة الى حيلة جديدة. ولم أكن أنجح دائماً. أحياناً كنت أخذهم بصوت العصافير:

- رند، اسمعي، اسمعي صوت العصفور، هل تعرفين ما هو؟ وكانت تتوزع بين الفضول وبين الغضب علي لا يقاطها، فتقول بلهجة لا تتم عن الارتفاع:

- بهرف . بهرف دوري.

- لا، موش مزبوط.

- حسون؟

- لا، موش حسون، اسمعي ..

نسمع أنا وإياها : شك .. شك .. شك . نسمع صوتاً مثل صوت مقص حلب الصوف. وأسألها:

- عرفتيه؟

- لا.

- هذا شحور.

- اللي لونه أسود؟

- آ... ومنقاره برتقاني . تمالي شوفي.

فتنهض ونظر من الشباك الى الطائر الاسود وهو يحلج صوفه على شجرة الخوخ تحت الشباك.

إحلج يا طائر الشحور صوفك. إحلج، فلن يكون لابتني في بيتها في «بيتونيا» حديقة كي نغزل

صوفك وننسجه، وكي يصحو الأطفال على ضربات مقصك.

بعد عام كامل «عادت» زوجتي و«عاد» أولادي. تركوا بيتهم في عمان. تركوا حديقتهم وعادوا. الاطفال يريدون أباهم. لذا فهم يتخلون عن استقرارهم ويعودون. في آخر زيارة لي الى عمان، كانت ابنتي قد رسمت بيتاً. وكان البيت يشبه رجلاً. النافذتان عينان والباب فم ومصراعاه شاريان والسقف هو الرأس وشعر الرأس. كان البيت نحيلاً مثل رجل لا مثل بيت. الأب، إذن، هو البيت، لذا تخلى ولداي عن بيتهما ولحقاني.

جاءت بهما أمهما، وحملت معها بعض قماشي الحجرية. لم تحضرها كلها فهي ثقيلة. حملتها عبر الجسر رغم التعب، ووضعتها هنا وهناك. وبدأت أشعر بالأثقل. فأنا لا أعود وحيداً. أولادي يعودون. أصنامي الحجرية تعود. زوجتي تعود.

وفي الليل على الضوء الخافت كنت أهدق في التماثيل وأهدق في. أنا في داخل كل واحد منها. أنا هنا في الحجر اضطرب وأفكر وأصرخ. كل ما يعذبني وضعت هنا في الحجر. العيون الفارغة والعيون المدهوشة، الأنوف الطويلة والأنوف المجدوعة، الشفاة الملوية والشفاة المقلوبة كلها تتحدث عني. أرمي للحجارة عذابي فتتلفه. وأهدق فيها فهي مراياي. وكل واحد يصنع مرايا. والويل لمن ليس له مرايا.

وكنيت أظن أنني سأضعف أصنامي في الوطن ومراياي. إذ ما هو هذا الوطن؟ ما هي قطعة الأرض التي بقيت لنا؟ أنها قطعة من حجر.

أرض جبال وتلال

أرض حجر وصخر

أخذوا الساحل وأبقوا لنا الحجر. لا، لم يبقوه. إننا نحاول أن نجعلهم يبقوه.

وماذا نفعل بالحجر؟

نضع فيه صرخاتنا على الأقل.

لكن لا أحد يفعل ذلك، لا أحد يسمح لي أن أفعل ذلك.

افتحوا فم الحجر

أطلقوا فيه صرخاتكم البكاية

لكن لا وقت لدي لكي أفتح فم الحجر. علي أن أكسب رزق عيالي، وعلي أن أكسب رزق عجوزي. لا وقت لدي.

غير أن للمضلات وقت معلوم، وهي لن تقوى على أن تضرب الحجر بعد زمن لن يطول:

«ومن لم يبن بيتاً الآن

فلن يبنيه أبداً»

من لم يضرب حجره الآن

فلن يضربه أبداً.

وجاء إليّ أناس يبحثون عن الذهب. كانوا يبحثون عن الذهب التركي. وكانوا يحملون ورقة فيها تخطيط لموقع ما. في التخطيط بنا أن يقبتين، مثل أضرحة الأولياء، تفصل بينهما مسافة وأشجار. على بعد لا بأس به منهما، لكن في منتصف المسافة تماماً، ثمة رسم لبشر ما. وإلى يمين البشر رسم لشيء ما مكتوب فوقه: الصناديق. كانت هذه خارطة الذهب.

وسألوني: هل تذهب معنا؟ أي هل تشاركنا في البحث عن الذهب؟ وكانوا قد سمعوا أنني أهتم بالآثار. والذهب والآثار شيء واحد في ذهن الناس العاديين. فالآثار هي المكان الذي يُدفن فيه الذهب. لذا فقد حفرت المواقع الأثرية حفراً مجنوناً لا رحمة فيه.

وكنْتُ أرغب أن أخوض المغامرة. ليس من أجل الذهب، فأنا «ذهبي في عظمي» كما قال جاري وقريني، وإنما كي أسير على خط انسحاب الجيش التركي من فلسطين، لأرى آثار أقدام جنوده وخيوله ومدافعه. أريد أن أسير وراء خط انسحاب غازي ما لأرى كيف هربت قدمه الثقيلة العشب، وكيف أخفى ذهبه منتظراً أن يعود وكيف رمى ما ثقل حمله في الطريق. أريد أن أتبع الغزاة المنسحبين لكي تجرد روحي شيئاً من الاطمئنان.

كان التخطيط، كما قيل لي نسخة عن التخطيط الأصلي الذي أحضره أحدهم من تركيا، ومن الضابط نفسه الذي رسمه. وكان الضابط، حسب الرواية، يحمل مائة الجيش التركي المنسحب منسحباً قبله. وكان الذهب في صندوقين على ظهر بغل. ومن التعب والعطش سقط البغل ومات. وفي المكان الذي سقط فيه، أخذ الضابط مجرفته وحفر ودفن الذهب. وبعد أن انتهى رسم مخططاً للموقع وغادر على أن يعود. لكنه لم يعد. فقد انتهت الحرب بهزيمة تركيا وانسحب جيشها وظل الذهب في التراب. وبعد سبعين عاماً سلم الضابط الذي بلغ أرذل العمر المخطط لشاب فلسطيني التقاه في تركيا. وعاد الشاب لبحث عن الذهب. وما هي الخارطة التي يفترض أنه أحضرها فتشع باب حتى الذهب.

كنت أود أن أخوض المغامرة رغم قصة الضابط الهزيلة. لكنني لم أكن حراً كفاية، وكانت الجروح تؤلمني في كل جانب. ولم أذهب. ولست أدري إن كانوا قد أكملوا بحثهم وعثروا على الذهب التركي. لكنني أشك في أنهم عثروا على شيء. فلسطين أرض الذهب المخيوء. فحتى مخطوطات البحر الميت تتحدث عن أطنان من الذهب المدفون ما بين نابلس والقدس. لكن أتى لأحد أن يعثر على الذهب المدفون؟ فالمرء يكاد لا يعثر على ذهبه الذي في عظمه.

ومشيت على الأرض. ذهبي في عظمي. وذهبي في قلبي.

وفي أوائل أيلول اللائح ذهبت إلى البرّ ومشيت على الأرض البور المهملة. لم تعد هنا آثار أقدام تكفي لكي تهرس التراب وتنعمه، وتحوله إلى دروب. هنا كان درينا. هنا كنا نغشي إلى التين بإبهامات مذبورة. لم يعد من تين هنا. وأمشي وأمشي، وأبحث عن دروب النمل التي كانت تمر قرب درونا. أبحث عن طريقه الممهدة، عن سنابله المصقفة الشعر. ثم أتعب من الجُرّ وأجلس على حجر. الإنسان يولد فوق حجر، لكنه

يموت والحجر فوقه. والإنسان يخلق فكرته على حجر ويطلق صرخته في حجر.
لا أحد هنا.

لقد كبر الأطفال. لقد ذهبوا. لقد ماتوا.

وعلى الجبل المقابل، الأعلى من الجبل الذي أقف عليه، كان يظهر قرميد مستوطنة «القنة» التي بنيت فوق أرض قريتنا.

لعبت بالعود في التراب. نكثتُ به الأرض، نكثتُ به دماغي. وعلى مبعده كانت زوية صغيرة قد تكونت ودارت. زوية صغيرة في أوائل أيلول تبشر بالخريف القادم.

تقدمت الزوية. تقدمت منحرفة. قلت: سوف تمر عن يميني. وتأملتُها وهي تتقدم. كان أسفلها تراباً ناعماً، وأعلىها تراباً وأوراق أشجار. كانت جميلة وكاملة. وفجأة ودون تفكير وجددتني أنهض وأتقدم نحوها وأستقبلها بجسدي. ضريتني الزوية الصغيرة وضرتها، وعقرتني وعقرتها. ثم فركت عيني، والتفت خلفي. كنت أظن أنني قد أفشلتها وحطمتُ كمالها. لكنها كانت قد تغلبت على اعتراضي ومضت دائرة شفاقة وابتعدت وغابت عن ناظري.

ولم أكن أدري لم فعلت ذلك. أكانت الزوية رمزاً للاضطراب الذي أصابني خلال الشهور الطويلة الماضية؟ أم لعلها هي الحاضر الذي ضرب ماضي وفترته وشتته؟ أم لعلني كنت بحاجة إلي أن أشتبك مع شيء ما لأنفس عن تعبي وغضبي؟ ولم أكن أدري.
ثم جلست كي أزيل الغبار عن نظاراتي.

وفي أيلول، على مدخل رام الله الجنوبي سال الدم. سال وشاهدته بأم عيني. كان الحدث هو النفق المفتوح، في الليل، تحت المسجد الأقصى. لكن المهمة الانتحارية للفتيان كانت من أجل إقفال النفق العريض في رئاتنا وقلوبنا وصدورنا. كان النفق عريضاً جداً. كان يحتاج إلى مهمة انتحارية لإغلاقه. وكان الفتیان يندفعون نحو الموت، في وضع يكاد يكون انتحارياً. كانوا يسقطون أمام أعيننا. يصبوب الجندي اليهودي بندقيته ويضرب في الصدور والقلوب. يضرب بلا رحمة. يضرب ضرب الموت. وكانوا يسقطون. لكن الآخرين يندفعون وراءهم بهتجون.

ولم أصدق ذلك. كان مثل الحلم، كان مثل السينما، كان مثل الجنون. أبعقل أن يكون هناك من هو مستعد للموت هكذا من أجل قضية مهما كانت؟ أبعقل أن يكون قد بقي أناس مثل هؤلاء؟ لقد كنت أظن أن هذا قد انتهى.

أنا لا أحب أن تصل الرغبة في القتال إلى حد الموت، لكنني مذهول من هذه الطاقة الخرافية. ولم يكن يخطر لي على بال أن الأمر هكذا. فكل ما حولي كان يعطيني الإحساس بأن الناس تدوس على بعضها. وها هو كل شيء ينفجر مرة واحدة، ويظهر ما تحت السطح هادراً نقياً لم يُمس.

وقفت في الطابق السادس من المبنى الذي يضم «وزارة الثقافة» وتأملت العامين اللذين مرّا، واستعدت وجوه الذين سقطوا في المهمة الانتحارية ليغلقوا النفق. ومسحت قلبي بيدي. وقلت أنا أنتمي لهؤلاء. أنا

منهم. ومضيت الى البيت. وهناك سألت ابني أحمد الذي صار على أبواب العاشرة.

* مين أحسن يا أحمد عثمان والأ رام الله؟

- رام الله.

* عن جك؟

- عن جك والله.

* إحكي المزيوط.

- والله بحب رام الله أكثر.

لقد «عاد» ابني أسرع مما عدت، «عاد» كما لم أعد، رغم الدمار والموت والمحاسيم. لقد ولد في «دمشق» في ثلج شباط، وانتقل مطروداً الى «قبرص» وعمره أسبوعان، ثم ذهب إلى تونس ومنها إلى عثمان. وفي عثمان أمضى الجزء الأكبر من حياته. وها هو «يهود» إلى رام الله ويحيها.

ثم انتقلنا إلى بيت جديد. العمارة لم تنجز وما زلنا نحن ساكنيها الوحيدين حتى الآن. الصمت حولنا والغبار والحديد. لكننا على وعد بأن للبيت حديقة صغيرة جداً سوف تُسبجها، بعد أن ينتهي بناء العمارة.

وأخذت ألم من حول البيت الحجارة، وأصقها في ركن ما، كي أفتح، فيما بعد، فماً لكل حجر.

نفي المنفي

غسان زقطان

في تموز من صيف ١٩٩٤ أهدتني «ليزا سرور» اليهودية التونسية إحدى لوحاتها «حنين غامض لمشهد غير مكتمل» زوبعة من الألوان الحارة على أفق ترابي. تلك هي «تخميرة» لوحة «ليزا سرور»، وتلك كانت آخر ممتلكاتي في المنفى.

بدا الأمر مبالغاً ومقصوداً بطريقة ما. المعرض في «سيدي بوسعيد» واليهودية العائدة إلى منزلها التونسي، الطائرة السعودية في مطار تونس، وأنا أحد الذين حصلوا على أرقام أصبحت مقدسة... وحتى جلوسي على مقعد المظلي السعودي في الطائرة العسكرية لم أتمكن من تكوين مشهد حقيقي أو خلية أستطيع أن أحتمي بطاقتها في طريقي إلى فلسطين، كنت مشتتاً تماماً وبدأ أن الأمر يزداد صعوبة وتعقيداً كلما اندفعنا في الأجواء المصرية نحو العريش في أقصى سيناء ومنها إلى رفح فغزة.

كنت مشغولاً، وعبر محاولات متتابة، بإعادة تكوين ما أفقده أيضاً... فجأة أصبح كل هذا منفي : من مدرسة الكرامة شرقي النهر في الستينات حتى لوحة ليزا سرور في سيدي بوسعيد في تموز من صيف ١٩٩٤.

كان الموضوع برمته صناعة آخرين، تدخل شاملاً في محتويات لم أسلمها لأحد، خطأ من الأسى العميق لم أستطع أن أتجنبه، شيئاً يشبه الافتقاد أو أقصى الحسارة، إحساساً لا يمكن تبريره أو فهمه أو تفاديه.

كانت «العودة» كمشروع متعارف عليه، ومتفق على ترتيبه، ومتداول، تنسحب تماماً بينما يتأكد «المنفى» بتلك الطريقة الفجائية التي تفتقر إلى التنظيم. ثمة انهيار وخسارات في الظلال، بالمقابل لم يكن لدي ما يمكن أن أتكى عليه: مشهد، بيت، شجرة... الأشياء التي لدي قليلة ومربكة ولا تكفي: رواية مشوشة بالأبيض والأسود لأشباح تتحرك في ظلال مقلقة، ممتلكات نائية لا تبقى بالفرض ولا تكفي للبناء عليها.

الحقائق التي بدت مرتبة وغير قابلة للنسيان أو التبدل تتفكك الآن بينما طائرة النقل السعودية تهتز، فتتميل شبكة الأمتعة وتزحف نحو مقاعد المظليين التي جلسنا عليها في طريقنا إلى فلسطين. لقد امتلأت حياتنا بالعودة، لم تكن فكري أصلاً، كانت محصلة جماعية خوف جارف بدأ ميكراً قبل نكبة ١٩٤٨، ثمة منفى كان يتجسّد في كلام الفلسطينيين ومقاومتهم وموتهم، البطولات التي رويت والشعر الذي كتبوه كان يشي بالمنفى القادم، المنفى المضر الذي يتكلس ويقترب من اكتماله كلما وصلت قبعة يهودية إلى يافا أو تأسس كيبوتس، أو حضرت لجنة ما لدراسة الأوضاع... المنفى الذي اكتمل عام ١٩٤٨.

لقد نشأت فكرة «العودة» قبل ذلك بكثير، وبينما كان الفلسطينيون يتدفعون في طوابير مؤلة نحو منافهم، كانوا قد أنجزوا بناء «حينهم» لهذه البلاد ورثوها حلم «عودتهم» الذي استمر في التشكل إلى جانبهم، مثل كيان غامض ومستقل يتكاثر إلى جوارهم في الوقت والمكان والاتجاه. ومثل حيلة بلاغية متقنة استقر الوطن خلف ظهورهم في وصف ساكن وصامت. شيء من القيامة وشيء من الجنة تلك هي معادلة العودة والوطن.

أنا ابن هذه السلالة ومن هذا كله، وكفيري أضفت للمشهد تفاصيل لها علاقة بي.. ولكنني لم أتصرّف حيال هذا كله أيضاً بوصفه حقيقة أو ممكناً، كنت قد رثيت نفسي بطريقة مختلفة قليلاً، ولم تكن «العودة» ضمن مشروعي الشخصي. كانت بالنسبة لي أقرب للملكية جماعية، حديقة عامة، أرض أميرية... جبال غير مملوكة لأحد... رواية شعبية يمكن نقلها والإضافة عليها. أشبه بسبيكة مؤلة من الزمن والتحرك والأمكنة والمصائر، والبطولة واليقين والاجتماع والبلاد التي تصبح لك بمجرد تفكيرك فيها.

فجأة يبدو الأمر مختلفاً وعدوانياً تماماً، كل ما مضى هو «المنفى» هو الذي كان مؤقتاً وطارئاً. كل هذا : الوجوه والأيدي والبيوت والضحك في غرف الآخرين، القراءة والكتابة والنوم... الصور أيضاً، واللهجات التي أتقناها والأولاد الذين لعبنا معهم، النساء... شيء يشبه أن يطرق الباب صباحاً لتعرف أنك لست «هنا»، وأنت لست أنت، بينما أنت تقترب من الأربعين. أو أن ترى نفسك في طائرة نقل عسكرية، وحيداً ومنفصلاً و«عائداً» أيضاً، وليس لديك ما يمكن أن تتكى عليه أو تبنيه لتعود إلى قريته وغوره وتبذله.. ثم تتأكد أن هذا ليس حلماً... بينما أنت تقترب من الأربعين.

لم أكن متأكداً من فكرة «العودة»، لذا، ربما حاولت دائماً أن أتفادها في النص، استغنيت عنها تماماً، واستبدلتها بأشياء أخرى أكثر «نقماً»، أشياء تعينني ويمكن لمسها وتغييرها والبناء عليها. لم تكن «العودة» جزءاً من تحركي، كانت معي بصفته أملك آخرين، أمانة، ولهذا، أيضاً، لم أضع المنفى في مواجهة الوطن. لم يكن لدي اعتراض على «الرحلة» بمستواها الشخصي، بل لعلني لا أبالغ إذا قلت أنها منحنتني أن أرى وأن أسمع وأن ألمس... لذا لم أضعها في أية لحظة في تناقض مع العودة، كما لم أضع «المنفى» في تعارض مع «الوطن»... ضربة حظ تلك التي أنقذتني من هذه الثنائيات المقللة. عليك أن تكون «هناك»، أولاً، أن تبني شيئاً أو أن تترك شيئاً، شجرة، بيتاً أو جدة، كل هذه

الأشياء الضرورية لاستكمال مشهد عودة، (جدة محمد السوالمة نادته قبل عشرين سنة وهو يغادر عتبة البيت في «عصيرة الشمالية» وطلبت منه أن يدق مسماراً في الحائط. «لم يكن ذلك يعني شيئاً بالنسبة لي» يقول محمد «نسيته تماماً». ولكن بمجرد أن تحركت عجلات الطائرة لمع كل شيء وتوضح وأصبح خاصاً وضرورياً ولا يمكن العيش بدونه).

بالنسبة لي لم يكن الأمر كذلك. كنت عائداً في سياق مختلف تماماً إلى الفكرة نفسها، إلى النواة الغامضة لحنين السلالة، إلى وصف الآخرين إلى تلك الحمولة غير المراثية التي أخذتها معها قوافل أهلي المغلوبة سنة ١٩٤٨، الحمولة التي تحولت إلى تكوين داخلي يشبه اليد والفم، كان من المستحيل التفكير بفلسطين كمكان، لقد توقفت عن ذلك منذ طفولتي في مخيم الكرامة شرقي النهر. لقد انبنت معرفتي على مشروع مختلف وخبرة مختلفة. لم تكن هناك حقائق. التأويل كان يعيد تركيب الثقافة والرغبة والوعي في رحلة جوهرها التأويل الذي يشمل المنفى والعودة والعلاقة مع «فلسطين».

كانت «إيشاكا» كفا في و«قرطبة» لوركا... وقبور الهلاليين تحت رباط القبروان... كانت العودة في كل هذه الرحلات تأكيداً للمنفي وبناءً له... وسيلة للدوامه وتواصله، فالنص، هنا، هو غياب العودة وعدم تحقيقها.

سيوزل النص تماماً، وسيختفي الفارس لو وصل قرطبة حقاً، سيبتدئ في هوا الأوباب وأقواسها... وستكشف «إيشاكا» وتأويلاتها عن قطعة من الصخر الجاف المحاطة بما مالح... وليس أمام العائد إليها سوى تذكر مجد الرحلة الذي منحته له «إيشاكا»، مجد الرحلة الذي هو أيضاً حنينه المطلق للمنفي. لذا كنت منشغلاً في الأسابيع التي سبقت عودتي بتذكر «الرحلة» في محاولة مؤلمة وغير منظمة للمحافظة على كل شيء وتأكيده في الذاكرة، قبل أن يتحول إلى «أماكن أخرى» يصعب السيطرة على تبدلها وتغيرها كما حدث في «الكرامة» شرقي النهر عندما عدت بعد عشرين سنة. كان المكان يبدو أصغر بكثير مما هو في الذاكرة، الأشياء لم تكن مرتبة... لا شيء في محله، لا الطرق ولا البيوت ولا الناس ولم تكن هناك مدرسة على الإطلاق... فجأة تتأكد أن المكان قد انتهى، مات... وأن عليك، منذ هذه اللحظة، أن تعيد ترميم كل زاوية من تذكرك له، وأن تحميمه هناك في أقصى تذكرك من الاندثار... أن تمسك بطفولتك فيه بكلتا يديك، لأنك لن تتمكن، بعد الآن، من الإتكاء على الأرض في إعادة المشهد أو تأكيده.

لم تكن تونس منفي، لم أنصرف هناك كمنفي، ولم يكن سلوك المكان أو تحركه يشي بذلك. كان ثمة اتفاق مضمّر مع بلاد تعرّكت أن يصلها غرباء عرب ومسلمون ويهود وأفارقة... وأن يقيموا على ترابها وفي بيوتها بهندة فقط لأنها «هنا».

كانوا يضعون لهجاتهم وذاكرتهم وموسيقاهم وأولادهم وحنينهم في العودة من حيث أتوا في خاناتها وشوارعها وجاداتها ويواصلون العيش.

هكذا وصل الأندلسيون قبل قرون، وفتحوا شبايبكم على البحر... الغرناطيون والقادمون من فالنسيا في كتالونيا... وقيلهم وصل الهلاليون، وقيلهم «عليسه»، وآخرون، أصبحوا جميعاً فيما بعد

«هي».

هكذا وصلنا نحن، أيضاً، ووضعنا حلمنا الخاص «بعودتنا» إلى جانب أحلام الآخرين «وعوداتهم» مثل حقائب نسيها أصحابها في الخانات، حقائب لم تعد ضرورية ولكن أمانة المكان لم تسمح بفتحها أو تحريكها أو العبث فيها.

لقد استطاعت قوة التأويل التي تمتلكها فلسطين أن تمنحنا تلك الطاقة المذهلة على التجول والاختيار والتشابه والاختلاف، هكذا أصبحنا الأندلسيين الجدد وبدا الأمر مناسباً تماماً. لقد اختار النص لفته و مقارباته ومتفاه.

فجأة تبدو «عودتنا» مثل خيانة بيضاء لكل هذا، للمنفى وللنص وللفكرة الأندلس التي سكنا في أرضها عقوداً طويلة. وبدون مقدمات كان علينا أن نسترد حقيبتنا ونذهب، لقد أخرجتنا «العودة» من أندلسيتنا في حين أننا لم نجد الأندلس بعدا.

إن الخروج من الفكرة، من الصفات وبلاغة المقارنة والتشابه والعيش، هو انفصال مؤلم، رغم ضرورته، عن كل ما تعرف باتجاه ما لا تعرف. وهو خسارة مذهلة لا يمكن تعويضها أو استردادها بعد الآن. ربما لهذا كنت قلقاً وخائفاً وأنا أتجول في المكان من خسارته ومن انزوائه المتواصل وانغلاقه دوني. كان علي باختصار أن استرد حقيبتني وأن أتوقف عن الماطلة، وكان ذلك مفاجئاً لي وللمكان، وبدا أنني خارج الاتفاق!

في بداية السبعينات استطاع «محمود درويش» أن يطرح أسئلة مختلفة وجديدة وقاسية، أسئلة يمتزج فيها الاعتراف بالقلق والتأمل والبهت عن ذلك المر المألوم الذي نحاول الآن أن نتسلل نحوه.

كان درويش قد شرع في رحلة غير متفق عليها ومناقضة بشكل مفاجئ. للفكرة السائدة التي منحتة مجده، حتى ذلك الحين، ولقبه أيضاً كشاعر للمقاومة. كان يدخل في مغامرة معرفية مذهلة، وكان عليه، ل يبدو مقتنعاً، ربما لنفسه، أولاً، أن يدمر كل ما أحاط به وسأه ونحتة، وأن يفتت بيديه الصورة التي منحها له سياق كامل لبضع نفسه في مواجهة قاسية مع لغة محكمة.

ما بدأ تهريراً في تلك السنوات يبدو، الآن، تكويناً معرفياً بالغ التعقيد، بينما أنا في طريقي إلى «زكريا». لست متأكداً إذا كان ذلك تهريراً، ولكنه كان بدون شك نوعاً من استدراج المكان ومرجعيتة الساكنة نحو رحلة شخصية معاكسة، تمر ضيق لقايلة من رجل واحد عكس الريح والشجرة واللغة.

وبينما كانت مجاميع من الشعر والكتابة والسلاح تندفع نحو مصبات واضحة، ومسيرات غير قابلة للنحت أو التغيير في مسيرة مقدسة، كان محمود درويش يغادر فلسطين المقدسة وحيداً نحو غرناطته. كانت محاولة قاسية لزحزحة الوطن من القاموس والتراب نحو إمكانية جديدة، نحو الأسطورة قبل أن تهبط على الأرض، كنت معنياً بمثل هذه الفكرة لأتمكن من تغيير موقعي من الوطن وتغيير موقعه في مخيلتي، تفكيكه وإعادة روايته بعيداً عن مرجعيته الساكنة والمحصنة بقداساتها.

والقداسة هنا إشكالية أخرى تماماً في مواجهة قناسة «الآخر» الذي لا يمكن نفيه من المشهد، أو نفي قدرته على تعميم مقدس الخاص، وجعله جزءاً من المشهد العالمي المعاصر.

لم أكن مقتنعاً في أي يوم أن «المقدس» إلى جانبنا. كان الآخر قد رتب أسطوره وأعاد تكوينها وعصرنتها وبدأ يهبط بها على قرانا وبلداتنا وطرقنا مثل طبق فضائي هائل قادم من ميثولوجيا مجاورة وغير مرئية. بينما أسطورتنا تنهار وتتفكك على الأرض بفعل الزمن والنسيان واليقين الضيق الذي مهد لصمتها.

وصلت إلى «زكريا»، قريتنا التي أقام اليهود على بيوتها وأرضها مستوطنة «كفار زخاريا»، مرت بجوارها، فقط لأن والدي كان سيحبه ذلك، والدي الذي دفنه اخوتي في بلدة يغطيها غبار الفوسفات شرقي النهر اسمها «الرصفة».

لم تكن «زكريا» تشبه وصفها على الإطلاق، ولم يكن التل مذهلاً كما كان في الوصف، ولم يكن اليهود الذين يتجولون في الطرق هناك على علاقة بالمكان، ثمة مسافة تفصلهم عنه؛ حركة الجسد، الكتفين تحديداً. وبدا لي أنهم خارج كل ما يحدث تماماً...، غادرت بسرعة، قلت شيئاً لم أعد أتذكره الآن، لم أتخل عنها. ليس لي أن أفعل ذلك ولا أمتلك الحق في التخلي، تلك معرفة أكثر تعقيداً من عربة الحنين التي حملتني إليها، أو بالضبط العربة التي حملتني إلى أبي. النسيان أو المسامحة قراره هو، وهو لم يفعل ذلك. ليس لي، إذن، أن أنسى أو أتسامح إنما أنا حملته وتماديته في العيش.

لم يعد هناك من يملك الحق في النسيان، هو فقط وقد مات، وليس لي إلا أن أحمل نعمة التذكر ويلواه، إلى أبد الأبد.

هل كنا هنا ؟ شهادات

الإقامة في الوقت صريد البرغوثي

لكل بيت في «دير غسانة» إسم . لم يقل لنا أحدٌ من أين جاء إسم دارنا . يبدو أن «رعد» كان إسم أحد أجدادنا الأوائل؛ لأن كل البيوت الأخرى في القرية منسوبة لأشخاص . فأنت تجد دار صالح ودار الأطرش ودار عبد العزيز ودار السيد .. الخ . ولا أظن أن تسمية دارنا بـ «دار رعد» كانت استثناءً . كما لم يقولوا لنا بحسم من أين اكتسبت عائلتنا التي يعتبرها ويُعهاؤها أكبر عائلة ريفية في فلسطين، إسم «البرغوثي» . وآل البرغوثي يقيمون في سبع قرى جبلية متجاورة هي قرى بني زيد ومركزها جميعا دير غسانة . توجهننا الى هناك .

ودار رعد ، البيت الكبير ذو الفناء المربع ، تتكون أضلاعه الثلاثة من غرف متجاورة عظيمة الإِسْـعَاع ، وضلعُ الرابع جزءٌ من حائط الجامع المقام في ساحة القرية . فإذا كنت واقفاً في مكان أعلى من «دار رعد» رأيت عدداً من القباب الاسمنتية بعدد الغرف المحيطة بالحوش . سيدُ الدار ، وسيدة الحوش ، كانت شجرة التين الحضاري الهائلة الجذع المترامية الأفرع . تلك التينة ، أطعمت أجدادنا وآباءنا ولا بجهل شخص في القرية ثمارها التي لا مثيل لمذاقها العجيب . بوابة دار رعد تطل على البياض الشاسعة وحقول الزيتون التي تنحدر بالتدرج وتزداد مسالكها وعورة وتشعباً حتى تكوّن الوادي الخصيب الذي ترويه «عين الدير» ، نبع الماء ونبع الحكايات ونبع الرزق في القرية كلها .

بصحبة «أبو حازم» وأنيس وحسام وأبو يعقوب ووسيم وصلتُ الى دير غسانة طُهرًا . وقفتُ بنا السيارات أمام البوابة . تجاوزتُ العتبة . عانقتُ امرأة عمي أم طلال . وعبر كتفها الأيمن رأيتُ التينة كاملة في ذاكرتي وغائبة عن مكانها !
من قطع التينة يا امرأة عتي ؟

بدلاً من التينة رأيتُ مصطبة من الاسمنت ! . التينة مقطوعة من نقطة التقاء جذعها المهيّب بسطح الأرض .

سَلَّمْتُ على جاراتها اللواتي لم أستطع التعرفَ على أية سيدة من بينهن.
فادتني الى اليمين حيث الغرفة التي كانت لنا في «دار رعد». اُكْتَمَلَتِ العقاب.

أنا المقيم في السفر / يا دارنا / عرفتُ ما لا تعرفين / وأنت تعرفين ما أجهله / هل أنت أنت / هل أنا أنا / هل يرجع الغريب حيث كان؟ وهل يعود نفسه إلى المكان؟ / يا دارنا / ومن يلم عن جبين الآخر التَّعَب؟

هنا ولدتني أمي.

الغرفة بيضاء واسعة. سقفها مرفوع على أعمدة تصعد من الأركان الأربعة لتلتقي أطرافها العليا في منتصف القبة الدائرية التي تشكل عقدة السقف. بيت ستي وأبي وأمي وصيف ومجيد وعلاء. من فتح ذلك الباب الإضافي الواطئ في جدارها؟ انه باب يفضي الى غرفة عمي ابراهيم بعد ضم الغرفتين ليصبحا معا دار أرملة أم طلال. لم يعد من العائلات الخمس من يقيم هنا سواها. زرعت الحوش كله بالأشجار: بوملي، تفاح عسيلي، مندلينا، مشمش، برقوق وبعض الخضروات: خس، بقدونس، بصل، ثوم ونعنع.

- كبرت وهششت. هاجر من هاجر ومات من مات. لمن اطعم تينها يا ولدي؟ كان التين لا يجد من يقطفه أو يأكله. يظل عليها حتى ينشف ويوسخ الحوش كله. قطعتها وارمحتها.
أم طلال هي كل سكان دار رعد الآن.

ونظمتها.

وفي ساعات العصر يلتقي عندها في هذا الحوش المربع تسع وأربعون أرملة، هم من تبقى من أبناء جيلها من أهل دير غسانة. الأزواج والأبناء والبنات توزعوا بين القبور والمعتقلات والمهن والأحزاب وفصائل المقاومة وسجلات الشهداء والجامعات ومواطن الأرزاق في البلدان القريبة والبعيدة. من كاليغاري الى عمان، ومن سان باولو الى جدة، ومن القاهرة الى سان فرانسيسكو، ومن ألاسكا الى سيبيريا. البعض لا يكاد يفارق كازينوهات الروليت والباكارا، والبعض يتعلم أو يعلم في جامعات العالم، والبعض ذهب مع الفدائيين ولم يعد أبدا. منهم من أخذ العلم والأدب والمهن من طب وهندسة وطيران وتجارة ومقاومات، والبعض يعمل في دول الخليج والبعض في الأمم المتحدة. والبعض يتعيش على الصدقات والإحسان.

الواجب الأول في دير غسانة هو تقديم العزاء لأم عدلي.

عدلي طالب في مدرسة دير غسانة. في ذلك الوقت كانت الإنتفاضة في أوجها. جنود اسرائيل يهاجمون المدرسة لفض المظاهرة. عدلي يهجم فاتحاً ذراعيه على امتدادهما ليفلق بوابة المدرسة الخارجية في وجه الجنود. طلقة في الصدر. طلقة في الرأس. الدم على حديد البوابة وعلى العشب وعلى قمصان زملائه الذين حملوه الى أمه لتبقى منذ تلك اللحظة وحيدة تماماً في هذا الكون. كانت منذ سنوات قد

فقدت الأم والأب والزوج. وعاشت لعدلي ابنها الوحيد. وعدلي استشهد على البوابة.
في أكبر دار في دير غسانة، الدار الملاصقة لدار رعد، الدار المبنية منذ أربعة قرون، في «دار صالح»
كلها لا يقيم مع أم عدلي أي مخلوق آخر. كلهم ذهبوا. وحدها بوجهها الذي يحمل آثار جرح أو حرق
قديم، بثوبها الفلاحي وبديها المتينتين وعينيها المحضراوين وجلستها المؤيدة في «قاع» الدار العظيمة
الإتساع. تنظر حولك فترى العشب هائشاً على درجتها الذائب، الصاعد إلى العلبة، على أفواسها، وعلى
جدرانها، حتى الجدران الداخلية ذات اللون الدهري الفاحم.

قدئت لي الشاي والترحيب والعناق الأمومي، ووميضاً مغلوباً في نظرات العينين. تحدثت هي عن
منيف وتحدثت أنا عن عدلي ولم تطل الحديث. أطلنا الصمت.

غادرنا دار صالح وذهبنا إلى دار داود للتعزية في لؤي. لؤي تلقى رصاصهم في مدخل القرية. كنا
قرأنا له الفاتحة عندما مررنا بجوار الشاهدة الاسمنتية المقامة في موضع دمه. رشق حجراً رشقه
بالرصاص. تركوه ليعول القرية كلها وذهبوا. لم يبلغ لؤي ولا بلغ عدلي الثامنة عشرة ... على الإطلاق.
الطريق إلى دير غسانة، نسييت ملامحه تماماً. لم أعد أتذكر أسماء القرى على جانبي الكيلومترات
السبعة والعشرين التي تفصلها عن رام الله. الخجل وحده غلّمني الكذب. كلما سألتني حسام عن بيت أو
علامة أو طريق أو واقعة، سارعتُ بالقول انني «أعرف». أنا في الحقيقة لم أعُدْ أعرف.

كيف غشينا لبلادنا ونحن لا نعرفها؟

هل نستحق الشكر أم اللوم على أغانيها؟ هل كُتبتنا قليلاً؟ كثيراً؟ على أنفسنا؟ على الآخرين؟ أي
حب ونحن لا نعرف المحبوب؟ ثم لماذا لم نستطع الحفاظ على الأغنية؟ لأن تراب الواقع أقوى من سراب
الأغنية؟ أم لأن الأسطورة هبطت من قممها إلى هذا الزقاق الواقعي؟

ولكن هل بقي للغريب عن مكانه إلا الحب الغيبي؟ هل بقي له إلا التشبث بالأغنية مهما بدا تشبثه
مضحكاً أو مكلفاً؟ وماذا تفعل أجيالٌ كاملة ولدت في الغربة أصلاً، ولا تعرف حتى القليل الذي عرفه
جيلي من فلسطين؟

خلص. انتهى الأمر. الاحتلال خلق أجيالاً من «الفلسطيني الغريب عن فلسطين» أجيالاً بوسعها أن
تعرف كل زقاق من أزقة المنافي البعيدة وتجعل بلادها .. أجيالاً لم تزرع ولم تصنع، ولم ترتكب أخطأها
الآدمية البسيطة، في بلادها. أجيالاً لم ترحلتنا يجلسن القرفصاء أمام الطوابين ليقدمن لغدائنا رغيداً
تغمسه بزيت الزيتون. ولم تر أعظم القرية بحطته وعقاله ووزعه الأزهري، بقلة أمرى القيس، في الاختباء
في كهف جانبي، ليتلصص على صبايا القرية ونسائها وهن يخلعن ملابسهن، ويفطسن، عاريات تماماً،
في بركة عين الدبر، للاستحمام بعد يوم عملهن المضني في جمع الزيتون وإقام الغسيل الأسبوعي لكل
أفراد عائلاتهم؛ يسرق الملابس ويخفيها في لفائف شجر العليق ليطيّل النظر إلى مفاتن لن يراها طوال
عمره في ملاهي أوروبا وحفلات مجنون أحفاده وأولاده في جامعة لومبيا وعواصم العالم الغربي و«السكس
شوز» في البيجبال وسان دني، أو حتى في ضاحك رامن بيروت وسيدي بوسعيد. أجيالاً عليها أن تحب
الحبيب المجهول. الثاني. العسير. المحاط بالحراسة والأسوار وبالرعب الأمثلين. الاحتلال خولنا من أبناء

«فلسطين» الى أبناء «فكرة فلسطين».

كنا نتزاحم في باص عبد الفتاح او باص أبو ندى مع طلوع الفجر مراقبين لأهالينا الذاهبين الى رام الله لقضاء شأن من شؤون حياتهم. ونعود في الباص ذاته قبل الغروب الى دير غسانة. كنت مهوراً بذلك المحصل يتسلق سلماً مثبتاً في الخلف ويرتّب الحقايب على ظهر الباص بهمة ملفقة، ثم يقف طوال الرحلة الى رام الله على سلم الباب المحاذي للسائق. كنا نسميه «الكونترول» والبعض يتفلسف ويسميه «الكومساري» تقليداً للهجة المصرية واعجاباً بها. ذات مرة لا أدري ما الذي جعلني أقف وقفته هذه لدقائق معلوذة. كان الهواء القادم من التلال والبيادر المحصورة يدخل مباشرة الى الرئتين ويجعل قميصي الصيفي الأبيض يصقّ ويمرّج. منذ تلك اللحظة أصبح حلم حياتي أن أكون محصلاً! لم يتكرر أبداً نعيم وقفتي تلك على سلم الباص، لكنني ظللت لفترة من الوقت أحسد «المحصل» على مزايا منصبه الرفيع. فقد كان جلوسي أو وقوفي في زحام الباص لا يتيح لي أن أحفظ الطريق بين دير غسانة ورام الله عن ظهر قلب. كل ما كنت أتذكره ان المسافر لا يدان غير على بهرزيّت وعلى «حرش النبي صالح». مدرسة بهرزيّت أصبحت جامعة مهمة، أما الحرش الصغير الذي اكتسب اسمه من كثافة الشجر فيه فقد قال لي حسام أنه أصبح الآن مستوطنة اسرائيلية كبيرة يسكنونها «حلميش».

اجتزنا الحرش ودخلنا قرية «بيت رما» آخر ما يراه المسافر قبل الوصول الى دير غسانة. أوقف حسام السيارة وقال لي بوسعك ان تراها كاملة من هنا. أنظروا إنها على تلك الربة، كأنها رسّم على بطاقة بريدية:

لا تُعرّف القرى ببيوتها. بل بما حولها. الحقول، عيون الماء، الكهوف الصخرية، الشعاب والجبال والقصص المتوارثة التي تتغير وتتبدل من جيل الى جيل لكنها، عجباً، ثابتة كالكتاب. دير غسانة، تمثلك ذلك كله. لكنها عكس ذلك كله لا تُعرّف إلا ببيوتها.

حجارة لا تشبه حجارة الأهرامات، لكنها تُذكرُ بها. ولا تشبه حجارة سور القدس، لكنها مقدودة من المقالع ذاتها. حجارة سميكة. غامقة اللون ومعشوشبة. بيوت فيها فكرة القلاع لكنها ليست قلاعاً. بيوت تحوي بأجواء رومانسية، وهي أبعد ما تكون عن الرومانسية. بيوت واقعية يسكنها الغني والفقير. الأبله والذكي، والأثمي والمتعلم. بيوت عُمرُها مئات السنين. سقفها قباب. مداخلها أقواس شاسعة (كان الأبرش يربط جملة داخل قوس البوابة في دار صالح فيبدو الجمل ضئيلاً). بيوت على الجبل. بيوت على البال. بيوت دخلتها جميعاً في سنوات الطفولة. بيوت لم أعد. أذكر مواضعها الآن. أذكر هذه القباب الاسمنتية، والجدران السميكة التي تنمو في شقوقها الأعشاب.

- أنظر يا مريد هل تصدق انني حرقتها بالنار، لكنها نمت مجدداً؟ هل تُصدّق؟

قال حسام وهو يشير الى نخلة طالعة من جدار غرفته في دار صالح.

- نخلة يا رجل. هل تُصدّق؟

نباتات عجيبة تنبت في الحُجر وتعيش مئات السنين. بيوت مهتمة. لكن تلاصقها الحقيقي، والبادي من هذه المسافة حيث وقت بنا السيارة، يُعطى انطباعاً بالتماسك والمتانة.

اقتربت أكثر، مررنا عن المدرسة، أول ما يصادفه الداخل إلى دير غسانة. المدرسة مبنية في العشرينات من القرن العشرين. درّسَ فيها أبناءُ قرى «بني زيد» كلّها. كانوا يصلون إليها مشياً على الأقدام لعشرات الكيلومترات، ويأتون إليها أيضاً على الحمير. يجتازون الوديان وسيول الشتاء طلاباً وأساتذة، لا فرق. هنا درّسني مادة الدين الأستاذ عبد المعطي الصالح البرغوثي الذي لم نعلم ونحن في الصفوف الابتدائية أنه كان شيعياً عندما كان لينين على قيد الحياة، وأنه سجن في أواخر العشرينات، أو أوائل الثلاثينات، بتهمة الشيوعية! هذه إذاً «دير غسانة» المكتوبة في شهادة مجيئي إلى العالم وفي خانة مكان الولادة وتاريخها، في كل جوازات السفر التي حملتها طوال عمر المنافي والمنابد العديدة وبجوارها دائماً ١٩٤٤/٧/٨.

ها هي الآن توشك على مغادرة مكانها في الأوراق والوثائق وتتجسد بقوامها القوطي الغامق اللون، بشوارعها الترابية، بسناسلها وأسرابها الضيقة ومقبرتها وجامعها الذي لا مثدنة له، بمضافتها في صدر الساحة، بأقواسها وقبابها ورائحة البهائم التي تحمل حرارتها إلى الحقل وعيون الماء، بسنّي أم عطا حاملة جرّتها على منتصف رأسها من عين الدير إلى عطشنا وطبيخنا وغسيلنا وإلى الأباريق، التي علّمونا كيف نصب منها الماء على أيدي ضيوفنا بعد انتهائهم من تناول المسخن البلدي المشوي في الطابون.

لا. دير غسانة لم تعد فكرة ولا خاتمة في الملفات. ها هي تخرج من التجريد. بل ها هي تنظر إليّ وأنا أعيّزها وتوشك أن تعرفني بعد قليل، عندما يهدأ محرك سيارة أنيس. ها هي تكاد تفتح القوس الواسع الذي ستضع فيه ثلاثين عاماً من الغربة وتغلق عليه قوساً آخر، بحيث تضغ كل غريمتي بين قوسين. ولكن، من كل الأولاد الذين مررنا بهم يتزهون أو يلعبون في مداخلها وطرقاتها، لم يعرفني أحد. لم يكن من حقّي أن أشعر بتلك الرعدة الخفيفة. لكنني شعرتُ بها. تجاوزت الرومانسية منذ عقود في المعيش والمكتوب والمقال. لكنني أردتُ فعلاً أن يعرفني أحد. حتى ذلك الشيخ الذي يسير ببطء وتأمل لم يعرفني ولم أعرفه. ولن أسأل عمن يكون. سخيّف أن تطرح في مسقط رأسك أسئلة السيّاح: من هذا وما هذا الخ. اليس كذلك؟

كلما تقدمنا من ساحة القرية اتضح أثر الحسارة والنأي. التقدم يجيء إلى الأمكنة بمواقيته ويقانونه. في غياب معظم أهلها دخلت إلى دير غسانة الكهربا. هوائيات التلفزيونات مرفوعة على بعض الأسطح. الإسفلت يضيء بسواده الطازج شارعاً أو شارعين في القرية. لكن البيوت المهجورة تروي روايتها بخزنها البليغ. لم أتخيّل كل هذا التهمّ والتآكل في الأقواس والبوابات والمداмик والسقوف والعُتبات والأدراج.

هذه إذاً ساحة القرية. هنا مضافة دير غسانة وملتقى رجالها الليلي في السمرّ والغُرْس والعزاء واستقبال الضيف.

انبعثت على الفور رائحة البنّ الغامق والهال من زاويتها اليمنى، التي كان يجلس فيها يوسف الجبين، يدق القهوة في الجرن الخشبي بإيقاعات موسيقية منتظمة.

الساحة. المضافة. ها هي أمامي الآن. بين حواصي الخمس. حَجَرًا لا خيالًا. تُبَصِّرُها عيناى لأول مرة منذ ثلاثين سنة.

نهضوا أمام عينيْ بقاماتهم وقنابيزهم ووجوههم على الفور، كأنهم لم يموتوا. ترجلوا من قصيدة كَتَبْتُهُمْ في الثَّغْرِ؛ وأنهبوا كاملين على خَصْبَرَتِهِمُ التي نسيَتْ ما نسيَتْ، وما زِلْتُ أَتَذَكَّرُ نقوشها: أبي. عمي إبراهيم. خالي أبو فخري. أبو عودة. أبو طالب. أبو جودت. أبو زهير. أبو عزت. أبو مطيع. أبو المعتدل. أبو راسم. أبو سيف. أبو عادل. أبو حسين...

«... الرجال الذين بنوا في المضافة بيت الكرم/ وبيت النكات اللثيمة/ بيت الشهكَم من كل عال قروي/ وبيت المساء الطويل بطول الجدال/ وأخار كل البلاد/ كأنَّ الحَصيرة من تحتهم/ هيئةٌ للأُم.»

لكنهم لم ينيحوا. لا المختار ولا الحرث ولا الكريم ولا البخيل. لا الذين أحَبُّونا ولا الذين كَرِهْنَا. لا الطيبون ولا القساة. هموا في الموت وأماكنهم هُرمَتْ. كُلُّها هُرمَتْ. المؤكَّد أنني تجاوزت منذ سُلُجات الطفولة الرغبة في استعادة الموتى ليعودا كما عرفتهم في ماضٍ أو ماضِيهم. كما أنني لا أريد استرداد دير غسانة كما كانت، ولا استعادة طفولتي فيها كما كنت. أعلم معنى مرور الزمن. لكن المسألة ليست تاملًا مبتافيزيقيًا، إنني أعلم، وهذا هو الأندح والأخطر، معنى الاحتلال المتمثل في تأخير المستقبل. حتى في لحظة «الزيارة بعد مرور الزمن» الذي تفري أعنى الواقعيين بالهيام في غمام الحنين إلى الماضي، لم أجد لديّ دعماً أذرفه على الماضي الخمسيني دَير غسانة ولا تَوْقًا لاستعادتها على هيئة طفولتي فيها. لكن أسئلة عن جريمة الاحتلال هي التي جعلتني أفكر في مدى «الإعاقة» التي يمارسها الاسرائيليون. كنتُ دائماً من المقتنعين بأنَّ مِنْ مصلحةِ الاحتلال، أي احتلال، أن يتحوَّل الوطن في ذاكرة سكَّانه الأصليين إلى «رموز». إلى مجرد رموز.

كنتُ دائماً أشعر بنوع من عدم الإرتياح عندما أرى المقتنيات التي ترمز لفلسطين كخريطتها على علاقات المفاتيح أو السلاسل الذهبية. ولا أرتاح لتعليق الملصقات والأعلام وصور المدن والقرى على جدران بيوت أصدقائي في الشتات.

ألم تكن نتمنى حياة المدينة ونحن في القرية؟ ألم تكن نتمنى الخروج من دير غسانة المحدودة، الصغيرة، الأبسط من اللازم، إلى رام الله والقدس ونابلس؟ بل أكثر من هذا. ألم تكن نتمنى لتلك المدن أن تصبح مثل القاهرة ودمشق وبغداد وبيروت؟ إنه العطش إلى العصر الجديد دائماً. الاحتلال ثَرَكْنَا على صورتنا القديمة. وهذه هي جريمته. إنه لم يسلبنا طواوين الأُمس الواضحة بل حرماناً من الغموض الجميل الذي سنحققه في الغد.

لم آت إلى هنا لاستعادة «فاي السباط» ولا «بجَل الأبرش». ولا ذلك الحمار الريفي الغامق اللون، الذي كان يحملني إلى البلاد.

عندما، بعد مرور كل هذه السنين، رأيتُ الماضي متسرِّجاً في مكانه كما هو، كحمارٍ غامقٍ ربطناه إلى

شجرة ونسبناه، وددت أن ألكزة إلى أيتامه التالية وأقول له بصوت حزين: أرْكُضْ؛
لم أُنْذِ الحين لأن نبيذه موضة فنية. بل الحياة ذاتها هي التي لا شغل لها إلا إسقاط رومانسية البشر.
إنها تدفعنا دفعا نحو تراب الواقع الشديد الواقعية. لماذا كلما أُنْصَحُوا في الذاكرة ازدادوا موتاً
وغموضاً في الواقع؟ عندما رأيتهم كاملين كأنهم لم يموتوا، ماتوا إلى الأبد. لم يعد في المضافة إلا
غيابهم. لا معنى الآن للرُغشة التي الآن ارتعشتها؛

لم يكن ممكناً الذهاب إلى «عين الدير» ملكة عمي «أبو مطيع» الذي قضى ثمانين عاماً يبذرُ ويسقي
ويشقي القنوات ويُقسِّم السَّحْب إلى «حبائل» و«سطور» مستوية، تسمح باستقرار الماء وتقع انحراف التربة.
منذ أول القرن حتى وفاته قبل سنوات وهو يجول الزيتون ويأخذه إلى بابه أبو سيف ليعصره زيتاً يملأ
الجرار. زرع في عين الدير كل نبات يُحْكَن أن ينمو في مناخ البلاد: التفاح العسيلي والتين الحضاري
والسوداوي والبياضي والحرقاني والصقاري والزراقي والحماضي. البرتقال والليمون الجريب فروت والبوملي
والرمان والسفرجل والزعرور والتوت والبصل والثوم والبقدونس والحس والفلفل بأنواعه وألوانه والبطاطا
والقريبط والملفوف والملوخية والسبانخ. وكان لا يحترم الأعشاب البرية التي تنمو بغير عنايته الشخصية
كالخبيزة والميرمية والبابونج والمرار؛ رغم أنه كان يحاول عيشاً أن يعلمني أسماءها الغريبة وخصائصها
الأغرب في شفاء الأمراض. كان سيد الماء. استطاع، وهو الأُمِّي الذي لم يغادر القرية، أن يروي كل الجبل
وكل الوادي بأقل قدر من الماء بلا هدر ولا تهديد، كأنه مهندسٌ جامعي، داهية في علوم الزراعة. كان
قليل الحجم. وصفتُه ابنة مطيع ذات مرة بأنه «ظل قَدِّ البرتقانة» رغم كل الماكولات التي كان يزرعها.
- عين الدير خربت يا ولدي. العليقُ أكلها أكل. الواويات تسرح وتقرح فيها. روح شوف بعينيك.
كل شيء على حاله منذ غادرناه. لم يتطورْ هنا إلا الخراب.

لم أُرْج. لا أريد أن أروح.
رأسي على المخدة في بيت «أبو حازم» هذا بيت آخر للمسافر. هذه مخدة أخرى لرأسي. علاقتي
بالمكان هي في حقيقتها علاقة بالزمن. أنا أعيش في بقع من الوقت بعضها فقدته وبعضها أملكه لبرهة
ثم أفقده. لأنني دائماً بلا مكان.

لكن عين الدير ليست مكاناً. إنها زمن. هي تحديداً زمن مريد طفلاً وعمي إبراهيم فلأحاً وصياداً،
فخاخه تستدرج طيورها من أربعة جبال، لترفرف في آخر المطاف بين أصابعه الفائزة في لعبة السماء
والأرض. دار رعد ليست مكاناً. هي زمن النهوض مع صلاة الفجر الأولى من أجل مذاق التين والمقطوف
على ضوء الفجر، والذي شطبه الندى ونقرته العصفير النشيطة (لا أحد يميز الثمرة الناضجة من الفجة
كالعصفور) وهي زمن جرار الزيت القادم للتو واللحظة من بابه أبو سيف إلى رغيف الطابون الساخن في
يدي قبل الذهاب إلى المدرسة. أماكننا المشتهاة ليست إلا أوقاتاً. أجل إنها أوقات.

يتعنونك من امتلاك المكان فيأخذون من عمرك ذلك الجزء المرتبط بالمكان. عندما سألتني الصحفي عن
معنى الحنين بالنسبة لي قلت له شيئاً قريباً من هذا. إنه كسر الإرادة. بالتالي لا علاقة له بالرخاوة
الرومانسية التي نراها في القصائد التي ظهرت مباشرة بعد النكبة. لكثرة الأماكن التي رمتنا إليها

ظروف الشتات، واضطرابنا المتكرر لمغادرتها، فقدت أماكننا ملموسيتها ومغزاها. كأن الغريب يفضل علاقة هشة، المشرك لا يتشبث. يخاف أن يتشبث.

لأنه لا يستطيع. المكسور الإرادة يعيش في إيقاعه الداخلي الخاص. الأماكن بالنسبة له وسائل انتقال تحمله إلى أماكن أخرى، إلى حالات أخرى، كأنها خمر أو حذاء.

لكن الحياة أقسى من كل تبسيط كهذا. فالشريد لا يتبقى له ما يملك سوى موضع قدميه وهو دائماً موضع مهدد.

لا تقبل الحياة منا أن نعتبر الإقتلعات المتكررة مأساة. لأن فيها جانباً يذكر بالمسخرة. وهي لا تقبل منا أن نتعود عليها كتكتة متكررة. لأن فيها جانباً مأساوياً.

إنها فقط تعلمنا الرضى بالصبر الوحيد المقترح علينا. تروضنا. تعلمنا التعود. كما يتعود راكب الأرجوحة على حركتها في اتجاهين متعاكسين. وأرجوحة الحياة لا تحمل راكبها إلى أبعد من طرفيها: المأساة والمسخرة.

العالم يواصل تأرجحه. العيش الخفيف يقلل الأفق على جهتيها.

استيقظوا أمامي بحكاياتهم الرائعة وبحكاياتهم الشريرة. أقصد في الوقت ذاته. كانوا أبناء خصالهم وزمانيهم. كنت أراهم في حلقة الدبكة متشابكي الأكتاف يرفعون كوفياتهم البيضاء لتموج عالياً في هواء الساحة، القاسي منهم والحنون، الكريم منهم والخبيل يرقصون على بحة الشبابة ذاتها، نعم، على النغمة ذاتها، قريحين شباب يتزوج أو يعروس تدخل قريتهم، متشابهين صوتاً وحركة، متوازنين كأسنان المشط.

وكان علينا أن نتظر طويلاً قبل أن تعلمنا الحياة عبر رحلتنا الطويلة نحو الحكمة والحزن، أنه حتى أسنان المشط، لا تتشابه في الواقع.

في الصباح ذهبت بصحبة «أبو حازم» لمشاهدة دار خالي «أبو فخري»

- شو بذككم ؟

صاح بنا صوت شاب من نافذة.

- هذه دار أحد أقربائنا أحبيننا أن نراها فقط.

استوقفتني اجابة الشاب عندما قال:

- ولكن نحن معنا عقد ايجار رسمي!

الطابق الثلاثة ذات الأقواس، الحجر الأبيض المدقوق، حديقة الليمون الصغيرة بجوار الدار ببرابرتها الحديدية اللطيفة كلها مكسوة بالصدأ. من الواضح أن يداً لم تمتد لصيانتها منذ ١٩٦٧. تفضلوا. أضاف الشاب. شكرناه وغادرنا المكان.

ارتياحه بنوينا أمر مفهوم. الكل خائف على ما لديه هنا. كثيرون سجلوا ممتلكاتهم في البلاد بأسماء أقربائهم حتى لا يصاردها الاحتلال بحجة أنها أملاك غائبين. هكذا تم انقاذ الأراضي والمنازل الفلسطينية التي يملك أصحابها في الشتات. هكذا تم الاعتراف بفراش الزيتون ورعاية التربة من حراثة وقلب وثني

وتقشيط وتعشيب وريّ الخ. ولولا الثقة المتبادلة بين المغادرين والمقيمين لصادرت اسرائيل كل شيء.. وللحقيقة فإن بعض الأفراد من الطرفين كان يتصرف في هذه الدنيا على أساس أن عودة الغائب معجزة لن تتحقق. زهد بعض الغائبين في متابعة شؤون مستحقاتهم وممتلكاتهم، وزهد أهل الداخل في الإيفاء بتلك المستحقات أحياناً.

وإلى جانب قصص الوفاء الباهرة والتزام المقيمين بحقوق الغائبين، دون تعهدات مكتوبة أو توكيلات قانونية، إلا أن البعض منهم استولى بالفعل على ما أوّمن عليه، ويرفض الآن أن يعيده لصاحبه الأصلي. كثير من المقيمين يخشى مطالبة العائدين بما كان لهم قبل الاحتلال من زيتون أو بيوت أو شقق أجرت بأرخص الأسعار لمجرد بقاء السكان فيها كنوع من حمايتها.

أذهلني ما قاله لي أبو باسل، الذي جاء مع من جاء للسلام عليّ، من أنه كان سجل بيته وأرضاً له باسم أخته أثناء عمله في السعودية، وعندما حصل على لمّ شمل وعاد إلى دير غسانة اكتشف أن أخته قد سجلت البيت والأرض باسم أبنائها هي، ولم يجد لنفسه مكاناً يقيم فيه. لا أحد يرضى أن يلجأ لمحاكم الإحتلال أبداً كان السبب ومهما كانت الحسارة. لكن الضغائن تتزايد بين أفراد العائلة الواحدة هذه الأيام. منذ بدأ البعض في الرجوع إلى فلسطين بعد الإتفاقية مباشرة سمعنا عن حالات ماثلة لحالة أبي باسل. حتى أنني قلت لبعض الأصدقاء في عمان أن الوضع يغري المرء بكتابة مسرحية فكاهية حول تبدل مصائر بعض الناس الذين نعرفهم، نتيجة للوضع الجديد. كان يعود فلان إلى دير غسانة ويطلب ابن عمه بإعادة حقل الزيتون الذي كان يعمده مقابل أجر معلوم، لكن صاحبنا الذي ذاق طعم الملكية لثلاثين عاماً واستحلى مذاقها يقول له بهدوء: لا شيء لك عندي بلط البحر، أو اضرب رأسك في الحائط إذا شئت. سكنة فلبية على الفور. الزوجة تشاهد زوجها ميتاً فتجنّ. الأولاد يرون أمهم جنت لموت أبيهم. يقتلون ابن عمهم. العم المعجوز يرى هذه المجزرة الشكسبيرية في دير غسانة الهادئة (١) المتحاجة (١) فينتحمر بصفيحة كاملة من الكاز يدلقها على رأسه. الكاز ينتشر إلى أركان البيت، فالبيوت، فالمضافة، فالضيوف، فالبيادر، فالقرية، دير غسانة تحترق. (على وزن باريس تحترق!) توتة توتة خلصت الكوميديا - خيالك واسع.

قلت «لأبو حازم» مداعباً ومستأذاً:

- اليوم هو يوم التليفونات العالمي! سأتصل بالوالدة في عمان ويرضى وقيم في القاهرة. تلقيت منهم مكالمات يومية تقريباً، وأردت أن أبادر أنا هذه المرة خصوصاً وأنّ لديّ أخباراً أقولها...

ال فلسطيني أصبح انساناً هاتفياً. يعيش على الأصوات المنقولة إليه عبر المسافات.

قبل أن يصبح الهاتف في متناول معظم الناس لجأوا إلى الإذاعات: «اطمننوا وطمئنونا» ثم جاء الهاتف الرائع والمخيف. فلان نجح في امتحان آخر السنة. فلانة أخذناها إلى المستشفى، ولكن لا تقلق المسألة بسيطة. فلان أعطاك عمره، البقية في حياتك.

في الواحدة والنصف ليلاً أخبرني منيف من قطر بوفاة والدي في عمان وأنا مقيم في بودابست. في الثانية والربع ظهرأ بعد سبع سنوات أخبرني علاء من قطر بوفاة منيف في باريس وأنا مقيم في

القاهرة.

تفاصيل حياة كل من نحب وتقلب حظوظهم من هذه الدنيا كانت كلها تبدأ برنين الهاتف. رنة للفرح. رنة للحزن. ورنة للشوق. حتى المشاجرات والعتاب واللوم والاعتذار بين الفلسطينيين يفتتحها رنين الهاتف، الذي لم نعش رنيناً مثله أبداً، ولم يُرْمَعِ رنينٌ مثله أبداً. أقصد في نفس الوقت. قد تحميك الحراسة من الإرهاب، وقد يحميك حظك أو ذكاؤك، ولكن الغريب لن تحميه أية قوة في العالم من إرهاب التليفون.

وللهاتف مهاجته أيضاً. جاني صوت تميم عبر الهاتف.

هذا الذي ولد في مستشفى الدكتور شريف جوهر في القاهرة لأب فلسطيني بجواز سفر أردني وأم مصرية ولم ير من فلسطين إلا غيابها الكامل وقصتها الكاملة من الكتب والحكايات والأخبار. عندما تم ترحيله من مصر كان عمره خمسة أشهر. وعندما أحضرته رضوى معها للقاء بي في شقة مفروشة في بودابست كان عمره ثلاثة عشر شهراً، وكان يناديني «عمو» فأضحك وأصبح له الأمر:

- أنا مش عمو يا تميم. أنا بابا.

فيناديني «عمو بابا».

الغربة لا تكون واحدة. إنها دائماً غريات. غريات تجتمع على صاحبها معاً وتغلق عليه الدائرة. يركض والدائرة تطوقه في الوقت نفسه. عند الوقوع فيها يغترب المرء «في» أمأكته و«عن» أمأكته. يغترب عن ذكرياته فيحاول التشبث بها. فيتعالى على الراهن والعاور. إنه يتعالى دون أن ينتبه إلى هشاشته الأكيدة. فيبدو أمام الناس هشاً متعالياً. وإذا كان شاعراً كان غريباً عن «هنا». عن «أي هنا» في العالم. الكتابة بحد ذاتها غربة. الشاعر يجاهد ليفلت من اللغة السائدة المستعملة إلى لغة تقول نفسها للمرة الأولى. يجاهد لينجو بلؤلؤه الشخصي الذي... لا يساوي شيئاً في السوق. ويجاهد ليفلت من أظلال القبيلة. من تحبيلاتها ومحرماتها. فإذا نجح في الإفلات وصار حراً.. صار غريباً. أقصد في نفس الوقت.

كأن الشاعر يكون غريباً بمقدار ما يكون حراً.

تميم يحفظ كل نودار دير غسانة وقصص المضافة وأخبار العجائز من رجالها ونسائها. يحكي بلهجتهم الفلاحية تماماً، كأنه ولد في «دار رعد». غضبة الحزين على قطع شجرة التين الحضاري فاق غضب الأسرة كلها. إنه لن يغفر لامرأة عمي المسكينة ما فعلته بشجرة لم يرها بعينه، ولم يأكل من ثمارها أبداً، لكنه لا يتخيل «دار رعد» بدونها.

عاودت سؤال «أبو ساجي» عن الفترة المتوقع أن تمر قبل أن نحظى بتصريح لتسيم. فقال إنهم يتلکاون في الموافقة على دخول الشبان. وقد يتساهلون مع كبار السن. مع من تجاوزوا الخمسين. كلمة «الخمسين» رنت في أذني رنين فنجاب قهوة ينكسر على الرخام قبل أن يلمسه الضيف. أشعر أنني عشت طويلاً وعشت قليلاً. أنني طفل وكهل. أقصد في نفس الوقت.

تحدثت مع الأصدقاء - والأقارب عن امكانية الذهاب إلى القدس تسلاً.

- بس بعد هالعمر تزور القدس تهريب!

وعزفت عن الفكرة.

لا يعرف العالم من القدس إلا قوة الرمز. قبة الصخرة تحديداً هي التي تراها العين فترى القدس وتكتفي. القدس الديانات، القدس السياسة، القدس الصراع هي قدس العالم. لكن القدس البيوت والشوارع المبلطة والأسواق الشعبية حيث التوابل والمخللات، قدس الكلية العربية، والمدرسة الرشيدية، والعمرية، قدس العتالين ومترجمي السياح، الذين يعرفون من كل لغة ما يكفل لهم ثلاث وجبات معقولة في اليوم/ خان الزيت وباعة التحف والصدف والكعك بالسمسم/ المكتبة والطبيب والمحامي والمهندس وفساتين العرائس الغاليات المهور/ مواقف الباصات القادمة كل صباح من كل القرى بفلاحين يبيعون ويشتررون/ قدس الجنبه البيضاء، والزيت والزيتون والزعر، ولسال التين والقلائد والجلود، وشارع صلاح الدين/ جارتنا الراهبة وجارها المؤذن المستعجل دائماً/ السعف الماشي على الطرقات في أخذ السعف/ قدس النباتات المنزلية والأزقة المبلطة والممرات المسقوفة/ قدس حبال الغسيل... هذه القدس هي قدس حواسنا وأجسامنا وطفولتنا. هي القدس التي تسير فيها غافلين عن «قداسها» لأننا فيها. لأنها نحن. نتجول فيها بطيئين أو مسرعين بصنادلنا أو بأحذيتنا البنيّة أو السوداء نساوم الباعة ونشتري ملابس العيد. نتجول لرمضان ونذبح الصيام، ونشعر بتلك اللذّة الغامضة عندما تلامس أجسامنا المراهقة أجسام الساتعات الأوروبية في سبت الثور. نشاركهن ظلام كنيسة القيامة ونرفع، مثلهنّ، الشموع البيضاء التي تنيرها. هذه القدس العادية، قدس أوقانتنا الصغيرة التي ننساها بسرعة لأننا لن نحتاج إلى تذكّرها، ولأنها عادية كما أن الماء والبرق برق، كلما ضاعت من أيدينا صعدت إلى الرمز. إلى السماء.

كل الصراعات تفضّل الرمز. وتحتاجها.

هي الآن قدس اللاهوت. والعالم معنيّ بـ «وضع» القدس، بفكرتها وأسطورتها. أما حياتنا في القدس وقدس حياتنا، فلا تعنيه.

إن قدس السماء ستحيا دائماً. أما حياتنا فيها فمهدة بالزوال. إنهم يحددون عدد الفلسطينيين فيها وعدد البيوت الفلسطينية والنوافذ والشرفات والمدارس والحضانات. إنهم يحددون للسائح من أين يشتري هداياه، وأي الأزقة يسلك وأي البازارات يدخل. الآن، نحن لا نستطيع دخولها سائحين ولا طلاباً ولا عجاجن. الآن لا نقيم فيها ولا نرحل. الآن لا يستبد بنا السأم فيها فنهاجر منها إلى نابلس أو الشام أو بغداد أو القاهرة أو أمريكا. لا نستطيع أن نكرها بسبب غلاء الإيجارات. لا نستطيع أن نتنحّر منها كما يتنحّر الناس من مدنهم وعواصمهم المرهقة. أسوأ ما في المدن المحتلة أن أبنائها لا يستطيعون السخريّة منها. من يستطيع أن يسخر من مدينة القدس؟ الآن لا تصلنا المكاتيب على عناويننا فيها. فقد أخذوا عناوين بيوتنا وشبّار أدرانجا. أخذوا ازدحامها وأبوابها وحاراتها. أخذوا حتى ذلك المبعي السري الذي كان يشير خيالنا المراهقة في حارة باب حطة بغانيات الهدينات، كتبائيل الهند. ومستشفى المطلع وجبل الطور الذي سكن فيه خالي عطا وحي الشيخ جراح الذي سكننا فيه ذات يوم. أخذوا تناوب الغلاميذ

فوق مكاتبهم ومكَلَّمهم من الحصّة الأخيرة يوم الثلاثاء. وخطى جدتي في طريقها لزيارة الحجة حفيفة وابنتها الحجة رشيدة. أخذوا صلاتهما وغرفتهما الفقيرة في البلد القديمة. أخذوا الحاضرة التي كانتا تلعبان عليها البرجيس والباصرة، وذلك الدكان الذي كنت أسافر إليه خصيصاً من رام الله لشراء هذا من الجلد الممتاز وأعود للعائلة ببطائر من حلويات «زلاطيمو» وكنافة من حلويات «العكر». وبعد ستة عشر كيلومتراً في «باص بامية» وبأجرة خمسة قروش أعود إلى بيتنا في رام الله موهوباً متباهياً فأنا عائد منها، من القدس. الآن لن أرى قدس السماء، ولن أرى قدس جبال القدس، لأن إسرائيل، متذمعة بالسماء احتلت الأرض.

كان التجول في رام الله دون العثور على مكتبة حقيقية أمراً مؤلماً. قفزت «مكتبة» صندوقاً إلى مخيلتي. كنت أدخلها يومياً تقريباً وأنسى بين أرففها للفرجة على الكتب. منذ كنت فتى في الصفوف الابتدائية والإعدادية أحب رائحة الكتب. وألوانها ولمسها. أخذ كتاباً عن أحد الأرفف، أتصفحها، فإذا شدتني قرأت منه خلسة بضع صفحات وأعدته إلى مكانه لأعود إليه في اليوم التالي. هكذا قرأت أول مختارات من الشعر العربي الحديث، وفيه قصائد لبدر شاكر السياب، فاندشت لاختلاف أجوائه وشكله وموسيقاه عن الشعر العمودي الذي كنت أحاول كتابته في تلك الأيام. وهناك قرأت صفحات من مجلات وكتب تتحدث عن الجنس والزواج، وبدأت أتلمس ذكورتى من خلال أجوائها التي لا ترد في القاموس العائلي، أو الاجتماعي الذي يحيط بي. كنت أرى روايات لنجيب محفوظ ومحمد عبد الحليم عبد الله ويوسف السباعي وروايات ضخمة الحجم لإحسان عبد القدوس، وكتب جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار وكولن ولسون، ومجلة الآداب. كنت أترك رأسي يغوص في الكتاب كراس خروف في العشب الأخضر، إلى أن جاني صاحب المكتبة ذات يوم وجرتني من يدي إلى طاولته قائلاً:

- يا أخي ارحمني. والله العظيم انك بتداوم في المكتبة أكثر مني أنا. وبمدين معك؟ يا أخي اشتري لك كتاب مرة واحدة.

بعد أيام طويلة عدت إليه واشتريت «البؤساء» لفكتور هوجو، لا شيء إلا لأظهر له انني قارئ متين وخطير، وإنني لا «أداوم» في مكتبته للتسلية والفرجة على الصور العارية (مع أن هذا الأمر كان أيضاً من بين أغراض الحفظة طبعاً).

في تلك الليلة والنهار الذي تلاها قرأت كتاب البؤساء كله. دفعة واحدة، ولكن في بيتنا هذه المرة. كان هذا أول كتاب اشتريه من مصروفي الشخصي. وقد حرمني ذلك من سندويشات الشاورمة العجيبة التي تبعت رائحتها من مطعم «أبو اسكندر» الذي كنا من زواره كل مساء لتجنب العشاء العائلي المتكرر ونشعر أننا في نزهة مستقلة في مساكن رام الله.

- أبشع ما في الإحتلال أنه في جوهره إعاقه لتطور الناس وإعاقه لطاقتهم وعمرانهم وثقافتهم وإبداعهم.

رام الله بلا مكتبة ولا كتب. تصورو؟ كم موهبة انكسرت منذ ثلاثين عاماً هنا؟ كم مدينة ذبلت؟ كم داراً لم يصنّها أحد؟ كم موهبة انكسرت منذ النكبة هنا؟ كم مدينة ذبلت؟ كما داراً لم يصنّها أحد؟ كم

مكتبة كان يمكن أن تتأسس في رام الله؟ كم مسرحاً؟

الاحتلال أبقي القرية الفلسطينية على حالها وخسف مدنها إلى قري.

إنني لا أبكي على طابون القرية، بل على مكتبة المدينة. ولا أريد استرداد الماضي بل استرداد المستقبل ودفع القدر إلى بعد عنه. إن اندفاع فلسطين في طرقات مستقبلها الطبيعي أعتق بفعل فاعل، كأن إسرائيل تريد أن تجعل الجماعة الفلسطينية كلها ريفاً لمدينة إسرائيل. وتخطط لرد المدن العربية كلها إلى ريف مؤيد للدولة العبرية. هل يُعقل أن أذهب إلى الحسبة، سوق الخضار في رام الله، بعد غياب ثلاثين عاماً فأجد أرضيتها كسطح المستنقع لزجة وموداً مغطاة بالبقايا والقشور والعفن الملون؟ وأن أتأمل واجهات المباني المظلمة على الشارع الرئيسي فأجدها كأرضية الحسبة؟ لم أذهب إلى القدس ولا إلى تل أبيب والمدن الساحلية. لكن الجميع يتحدثون عنها كقطعة من أوروبا في تنسيقها وخضرتها ومصانعها ومنتجعاتها. ركضوا بكل ما لديهم إلى «الأمم» واتخذوا كل التدابير اللازمة ليطمئنوا أننا سنظل نركض إلى الخلف.

توجهت إلى المركز وكررتُ شكري «لأبو ساجي» على عنايته واهتمامه وأعطيته شهادة ميلاد قديم.

- اطمئن. عندما تصل الموافقة سأتصل بك أينما كنت. ودعني وأخرجت.

قيم سيعيش هنا ذات يوم.

ذاكرة المكان

مكان الذاكرة

ظل آخر للمدينة

محمود شقير

- ١ -

بدا الأمر كما لو أنه إشاعة تبحث عن مصدقها. لكنه لم يلبث أن تأكد واكتسب صفة اليقين. أخذت أسماؤنا تظهر على صفحات الجرائد، وتتردد في نشرات الأخبار. أخيراً، ها نحن نعود إلى الوطن. يرن جرس الهاتف في بيتي دون انقطاع. ثمة أصدقاء يعبرون عن فرحتهم، ويرددون على مسامعي كلمات تليق بالمناسبة، غير أن أحدهم، وهو معروف بيننا بالفوضوية والنزق، يخبرني أنه مسرور لهذه العودة المفاجئة، وهو في الوقت نفسه حزين لأنه لا يطيق أن يفقدني، ولا يريد أن يصدق بأنني سأغادر عمان التي كنا نحياها معاً.

لم أشأ أن أدخل معه في جدال حول الدلالات الوطنية للعودة، فقد خشيت أن يتهمني بالمزاودة في مثل هذه اللحظة العاصفة. أكتفي بالقول إنه من غير المعقول أن يسمح لي الإسرائيليون بالعودة، ثم لا أعود، فيسكت على مضض.

هأنذا أعود بعد غياب قسري دام ثماني عشرة سنة. لم أفقد، ولو للحظة، الأمل في العودة، لكن المنفى كان يأخذني إلى تفاصيل كثيرة متشابكة، فلم أعد أفكر في شكل العودة التي سوف تأتي ذات يوم. (حينما أخرجوني من الزنزانة الباردة، وألقوا بي على الحدود ذات صباح بعيد، كنت أقول لهم: سأعود إلى وطني مهما باعد بيني وبينه العسف). كانت كلماتي تحمل في ثناياها نغمة تهدئ، وتشي بعودة مرتقبة لا يكون فيها الطرف الآخر صاحب قرار.

غير أنني أعود على نحو لم يكن يخطر لي ببال. اجتاز الجسر الذي طالما تغنت به فيروز، لأقف وجهاً لوجه أمام جنود لم يكن المشهد الذي يجري أمام أعينهم يعني لهم الشيء الكثير، فهم ما زالوا قادرين على إغلاق بوابة الوطن في الوقت الذي يشاؤون. وكنت أعود ومعني أول فوج من المبعدين العائدين.. كانت سنوات الإبعاد الطويلة قد تركت أثراً بئناً في نفوسهم، وتسببت شبكة معقدة من الروابط والمصالح

وأساليب العيش التي يصعب بترها، مرة واحدة دون جراح. كانوا يتحدثون عن الألم الذي تجرعه حينما اقتتلعوا من جذورهم الأولى قبل عشرين أو خمس وعشرين سنة، ثم ها هم الآن، وقد تقدم بهم العمر في المنفى، مرشحون لعودة مباحثة، يتعين عليهم بموجبها أن يمدوا جذورهم من جديد في تربة الوطن، يرغم الصعوبات، ويرغم الحقيقة التي تقول إن الوطن ما زال يرسف في الأغلال.

حينما سألتني الصحفيون على الجسر: ما الذي ستفعله بعد العودة؟ كنت أجيب، كما لو أنني أضع على نفسي شرطاً مسبقاً: سأكتب وأكتب وأكتب. كنت أحاول -ولو عن طريق نشر الوعود- تعديل التوازن المفقود، بين رغيتي في الكتابة، وإنهماكي في العمل السياسي المباشر الذي جرته عليّ هزيمة حزيران. وكنت أعود وأنا أعاني من هزيمة أخرى، ثقلت في انهيار ما اعتبرته حتى وقت قريب، تجسيدا للفكرة التي آمنت بها، فإذا كل شيء ينتهاوى كأنه بناء من قش، كان أفق العدالة المنشودة يبتعد، وكان عليّ أن أعيد النظر في قناعاتي على نحو يخلصها من وهم القداسة، ومن سطوة الدوغمانية، ومن نزعة التلقين. على الجسر، كانت رطانة الجنود تعيدني إلى أجواء السجن المقيتة، قدم لي ضابط إسرائيلي تصريحاً مكتوباً باللغة العربية، يتعين عليّ بموجبه أن أتقيد بالأنظمة المعمول بها في إسرائيل، وألا أقوم بأي نشاط يخل بالأمن الإسرائيلي. قرأت التصريح وأعدته إلى الضابط دون أن أوقع عليه، فتظاهر بعدم الإكتراث، لكن عينيه كانتا تنمان عن لؤم مكتوم.

نقرب من استراحة أريحا في ساعات ما بعد الظهر في الثلاثين من نيسان عام ١٩٩٣. كان آلاف الفلسطينيين الذين جاؤوا من مختلف المدن والقرى والمخيمات، ينتظرون وصولنا تحت الحرارة اللاهبة لشمس الأغوار، وهم يرددون الهتافات، وأرى بارتياح، كيف تكبر أجيال جديدة على هذه الأرض رغم القمع والحصار.

يستقبلني الأهل والأقارب والأصدقاء، موجات متتالية من العناق الحميم. كنت موزع المشاعر بين الفرح والدهشة والألم والذهول. وكان ثمة دموع وأغانٍ وزغاريد، ووجوه أراها للمرة الأولى. وقد احتجت إلى وقت غير قليل للتعرف على أصحابها الذين لم يكونوا سوى أبناء، إخوتي وأخواتي وأبناء عمومتي الذين ولدوا ثم أصبحوا شباباً وأنا في المنفى، ومنهم من دخل سجون الاحتلال مرة أو مرتين.

تنتقل بنا السيارات مخترقة شوارع أريحا. أتابع من نافذة السيارة، بيوت المدينة الوادعة وقد تكاثفت من حولها أشجار البرتقال والليمون. كانت أريحا مرشحة لتمييز مؤكّد لولا سنوات الاحتلال التي قطعت عليها فرص الإزدهار وأبقتها مجرد قرية كبيرة تعيش عزلتها في صمت. نقرب من مستوطنة معاليه أدوميم التي أقيمت على أراضي الخان الأحمر لتمدّد الأفق الشرقي للقدس. هنا تحت المستوطنة توجد بقعة من الأرض اسمها «خلة مصر». كانت عشيرة الشقيرات في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، تنصب بيوت الشعر وتقيم فيها مع أغنامها حيث الكلاً الوثير. كان أبي يخبرني كلما دار بيننا حديث عن الآباء والأجداد، أنه تزوج من أمي فوق هذه البقعة من الأرض بالذات، قبل الإقامة النهائية في بيت من الحجر على أرضنا في جبل المكبر بعدة سنوات.

ندخل قرية العيزرية، ننعطف يساراً نحو قرية أبو ديس، لتجنب الحاجز العسكري الذي أقيم على مشارف القدس، تنفيذاً لسياسة الإغلاق التي ابتدأها رابين. (سيسألني جندي من يهود الفلاشا عند هذا الحاجز: م إيفو أتا؟ - من أين أنت؟ - سأجيبه: م يروشلايم. - من القدس... سيدقق في بطاقة هويتي ثم يسمح لي بالدخول، فأدخل إلى المدينة وأنا مندهش من مفارقات هذا الزمان). غر محاذاة المعهد العربي الذي عملت فيه لمدة عام مدرساً للغة العربية والفلسفة، بعد خروجي الأول من السجن عام ١٩٧٠. هنا، قابلت للمرة الأخيرة، جدي لأمي، الذي مات وأنا في المنفى، سألتني يومها، وهو عائد من القدس إلى البرية فيما إذا كان صحيحاً ما سمعه عن قيام عسكر المحتلين بتفتيش بيتنا من جديد، أجبته بأن هذا الأمر لم يحدث، فتمنى لي السلامة ثم غادرني، ولم أره بعد ذلك أبداً.

نحن الآن في «مرج أبو مغيرة». ثمة بنايات جديدة تنهض على كتف الجبل. نهبط نحو طريق الشياح. أشاهد البيت البسيط الذي سكنت فيه أسرتي، عدة أشهر عام ١٩٤٨. تسير السيارات ببطء في الشارع الضيق الذي يقطع الجبل من وسطه كأنه حزام. تقترب من حي «الصلعة» الذي شهد قبيل النكبة، هجوماً مباغتاً لإحدى العصابات الصهيونية، أسفر عن سقوط أول شهيدة في قريتنا. هي حبوس، المرأة العجوز التي عثر عليها أفراد العصابة، مختبئة في كهف في طرف الحي الذي غادره أهله ثم عادوا إليه، فقتلوا ومضوا غير أبيين لشيء. وفي هذا الحي سيقوم الإسرائيليون بعد سنتين من عودتي بهدم بيت أختي الذي أصبح أنقاضاً أمام عينيها في ساعة من نهار. وعلى مقربة من هذا الحي، كانت تقيم جدتي لأمي، التي شهدت لحظة موتها الأخيرة في أوائل الخمسينات. كانت تذوي أمام أعيننا بسبب المرض، ولم يأخذها أحد إلى مستشفى أو طبيب. وكان مجنون القرية وهو أحد أقاربها، يجلس هادئاً قرب موقد النار في ذلك المساء الشتائي، يحمل بين الحين والآخر، جمرة بإصبعيه ليشعل سيجارة الهيشي، ثم يضحك باعتداد، ويلقي عليّ أسئلة أجيبه عنها، فأشعر بالزهو لأنني أجري معه حديثاً سوف يحسدني عليه الأولاد. لكننا سندخل في مناكفة معه فيما بعد، وسوف نناديه: يا حسن المجنون، وسوف نهرب من أمامه والحجارة تنثر من فوق رؤوسنا. ظلت جدتي تلح في طلب أصغر أبنائها، وكان ما يزال مقيماً عند جدي في البرية، راعياً لقطيع أغنامه، ويعد أن أسلمت الروح بدقائق معدودات، وصل ثم أسلم نفسه لليكاء.

نتقدم في شارع مليء بالحفر نحو «بئر المشمشة». ما زال المكان يعيش في حالة من الإهمال المقصود. هنا على الساحة المنبسطة المحفوفة بالوديان، كنا نلعب في أيام الطفولة كرة القدم، وعلى مرتفع قريب من الأرض، يبرز قبران متجاوران لإثنين من أبناء عشيرتنا استشهدا في منغرة الجبل. ما زلت أذكر تلك الليلة حينما أيقظتني أمي من نومي وهي مذعورة، حملنا بعض متاعنا، وغادرتنا بيتنا على عجل، نحو حي «الجديرة» المحتمي بغاصرة «ظهرة صالح» من احتمالات وصول الرصاص الطائش إليه. أقمنا هناك طوال الليل، أما الرجال، فقد ذهبوا للقتال ببنادق قديمة محزنة. ثم جئنا رجل يصيح قبل حلول الفجر: اليهود يتقدمون نحو الحي. انطلقنا مهرولين إلى جهة الشرق، اجتزنا «وادي الدياس». وصلنا إلى بيوت لأقاربنا في حي «الخزيم» الواقع على مشارف البرية. بعد ساعات جئنا خبر استشهد الرجلين، وكانت أمي قد استقرت بنا في بيت أحدهما، فخرجنا على الفور من البيت إلى ظل صخرة في الجوار، وغنا هناك

حتى عاد أبي، فانتقلنا إلى ذلك البيت في جبل أبو مغيرة، المكون من غرفة واحدة، وأقمنا فيه في حالة من القلق وعدم الاستقرار، وكنا ننتظر اللحظة التي نعود فيها إلى بيتنا في الجبل. هنا أيضاً، على بير المشمشة، استشهد في عز الانتفاضة، جمال شقيرات، برصاصه قناص إسرائيلي كان يراقب إحدى المظاهرات. (ترعرع وأنا في المنفى فلم أتعرف عليه). نتج عن الثغرة المحاذية لحى الشيخ سعد. أرى امتداداً من أشجار الزيتون التي لم أعدها من قبل تملأ السهول والوديان وسفوح الجبال، وهو إجراء مضاد لما تتعرض له الأرض من مصادرة واستيطان.. نصد في اتجاه حي «فرنيس» حيث المدرسة التي تلقينا فيها المعارف البسيطة الأولى. جانا في مطلع أحد الأعوام، مدرس طويل القامة اسمه محمد، فأضفنا إليه لقب الطويل. كان شديد القسوة، يضربنا بالعصا أو بالمسطرة ذات الطرف الحاد، على أصابع أيدينا لدى أقل هفوة، حتى أصبح مصدر رعب دائم لنا.. وكان بين المدرسين اثنان من أبناء قريتنا أصبحا في أواسط الخمسينات من الكوادر النشطة في حزب البعث العربي الاشتراكي، فأدخلنا لأول مرة النشاط الحزبي إلى القرية آنذاك.

ها هو الجبل الذي وقف عليه الخليفة عمر بن الخطاب، حينما جاء من الجزيرة العربية قاصداً إيليا التي هي القدس. فلما أطل على المدينة، أطلق التكبيرية تلو الأخرى، فاكتمسب الجبل اسمه منذ ذلك الزمان. بعد معركة الجبل روى بعض الأهالي عن شاركوا في المعركة، أنهم رأوا بأمر أعينهم الصحابة الذين جاؤوا مع الخليفة عمر، ثم عاشوا وماتوا ودفنوا في الجبل، ينهضون من قبورهم، ثم ينقضون على الأعداء يقتلونهم بسيوفهم.

على الهضاب القريبة، تتبدى أمام عيني القدس بكل بهائها وعراقتها. أتأمل في لحظة غامرة، قبة الصخرة، والمسجد الأقصى، والأحياء السكنية المتجمعة على نفسها داخل السور، فأشعر بجلال اللحظة، ثم أتجه نحو البيت. أخيراً، هأنذا أعود إلى القدس، هأنذا في الوطن.

- ٢ -

جاء الناس للسلام عليّ. وجازف كثيرون منهم باجتياز الطوق المضروب على القدس التي أصبح جبل المكبر جزءاً منها، فأشقت عليهم من مقبة ما قد يتعرضون له من عسف فيما إذا قبض عليهم جنود الاحتلال وهم متلبسون بمخالفة التعليمات. كانت الروح المعنوية للناس جيدة برغم الإحباطات. وكنت أدرك أن التضحيات التي قدموها إبان الانتفاضة وقبلها، قد أسهمت على نحو غير مباشر في الضغط على حكام إسرائيل للقيام بتراجع لم يألوه من قبل، وهو السماح لنا بالعودة إلى الوطن. لكنني في الوقت نفسه كنت أسمع تدمراً وشكوى. وكنت أرى حزناً وقلقاً في العيون. كانت ملامح الكثيرين من أصدقائي تشير للأسى، فقد هرموا أكثر مما ينبغي، وترهلت أجسامهم، فلم تعد صورتهم مطابقة للصورة التي كنت أحملها لهم في الذاكرة. أصابني خشية من عدم القدرة على تجديد ما كان بيني وبينهم من وء وانسجام.

جاء أحد مغني الانتفاضة ومعه فرقته الموسيقية. غنى ابتهاجاً بعودتي، ورقص على أنغام فرقته عشرات الشباب رقصاً لم تألفه من قبل القرية التي كانت فيما مضى تعبر عن فرحتها بالسحجة والدبكة وأنغام الشبابية والنأي. وجاء مراسلو الصحف، فالتقطوا لي صوراً مع العائلة، وأجروا معي حوارات، حول مشاعري وأنا أعود للوطن. بعض الصحفيين الراغبين في الخروج عن المألوف، كانوا يحولون أمر العودة الى ما يشبه الفيلم المبلودرامي بتوعية الأسئلة التي يطرحونها والصور التي يرغبون في التقاطها لي وللأهل، لنشرها في صحفهم.

كان بيت العائلة الذي عشت فيه طفولتي وشطراً من شبابي ما زال يصارع الزمن. وبالرغم من حيطانه الكالحة، وهيبته المتطامنة، فإن الزخرفات التي صنعها في داخله ذلك الدهان الذي أحضره أبي لهذه الغاية قبل أكثر من خمسين عاماً، ما زالت محتفظة ببعض بهائنها. كان الدهان أسود البشرة، محباً للمسرات. وقد أخبرني أبي بعد ذلك بسنوات، أنه كان يأخذ منه النقود، لقاء عمله في بيتنا الذي استمر وقتاً غير قليل، فيذهب الى خماره في القدس، يشرب فيها العرق حتى درجة السكر، ويظل على هذه الحالة عدة أيام، ثم يعود لمواصلة العمل من جديد ببطء وإتقان.

أحضر لي الدهان من المدينة قلم رصاص، فقبلته بسرور، ولم أترك حائطاً في البيت إلا حاولت الخريشة عليه، حتى بادرت أمي إلى نزع القلم من يدي، فلم تكتمل فرحتي.

أما غرفة أختي أمينة، فقد ظهر صدع خطير في حائطها الشرقي. كان أبي قد بناها لها في العام ١٩٦٤ كي تسكن فيها بعد زواجها من أحد أبناء العشيرة، وهو زواج دفعناها إليه دفعا، دون أن نترك لها فرصة للتعبير عن رأيها فيه، فم تنبس ببنت شفة احتراماً لنا، وكنا نعلم أنها غير راغبة فيه، وقد ماتت بعد زواجها بهام واحد، ولم تسكن في تلك الغرفة، فاستخدمتها للإجتماعات الحزبية، ولاستضافة بعض الأصدقاء فيها، حتى أصبح اسمها «الصومعة». ثم قمنا بهدمها بعد عودتي إلى الوطن، كيلا تسقط على رؤوسنا في غفلة من ليل أو نهار. كان مشهدها وهي تنهار أمام الضربات، مثيراً للأسى، باعثاً للكثير من الذكريات.

بعد أسبوع، جاءت دورية عسكرية. طلب الضابط منا إنزال العلم الفلسطيني الذي كان يرفرف على سطح البيت. وعدناه بإنزاله بعد انصرافه، فانصرف. تبادلنا الرأي فيما بيننا حول أسلم موقف نتخذه، فأبدى بعض الحاضرين مخاوفهم من رد فعل الضابط وجنوده إذا عادوا للتأكد من تنفيذ الوعد، وراحوا يسردون قصصاً عن معاناتهم في حالات سابقة مشابهة، فأبدينا رغبة في عدم تصعيد الموقف، ثم طلبنا من أحد الشبان أن ينزل العلم، فأنزله ثم طواه وخبأه في مكان ما بالبيت.

- ٣ -

لا أذكر متى دخلتها أول مرة. كان أهالي السواحة يعتمدون على أسواقها في أمور معيشتهم. يذهبون إليها في الصباح المبكر لبيع متنتجات. أغنامهم من جبن وحليب وألبان. وكانت النسوة يذهبن إليها لبيع الدجاج البلدي والبيض والخبيزة التي يلتقطنها من سفوح الجبال. (قلة قليلة منهن كن يذهبن

إلى حتام المدينة للاغتسال، وكُنَّ تعرّضن لتعليقات ساخرة من نساء أخريات ورجال). وفيما بعد، تحول قسم من أهالي القرية إلى الاعتماد على الزراعة، وأصبح سوق الحسبة الواقع أمام باب الساهرة، قبل أن يجري نقله إلى نزلة الصوانة، موقعاً أساسياً بالنسبة لهم، يبيعون فيه الخضروات التي ينقلونها على ظهور الدواب، ثم يعودون إلى القرية حاملين معهم ما يلزمهم من سلع المدينة. وكان الأطفال في العادة يتربّون عودة ذويهم بلهفة، للظفر ببعض الحلويات والفواكه والأطعمة التي كانوا يجلبونها معهم من المدينة، كالحلقوم والمليس والحلاوة والحيز المدني والتمر والبرتقال.

حينما كان أبي يصطحبني معه في بعض الأحيان، ويعدّ توسلات كثيرة، إلى المدينة، كنت أشعر بالفرح حالما يبدأ استعدادنا للرحلة السعيدة مشياً على الأقدام. كان الذهاب إلى المدينة في أواسط الأربعينات حدثاً بارزاً لا يتكرر كل يوم، وذلك لندرة وسائل المواصلات، وبسبب ضيق ذات اليد، وبالذات في سنوات القحط، حيث يقلّ الزرع ويجفّ الضرع. وكان من الشائع آنذاك، خصوصاً لدى النساء، أن تلبّي المرأة التي تنوي أن «تقْدن» في أحد الأيام كل ما تطلبه جاراتها منها بهذه المناسبة، فتأخذ منهن مبالغ زهيدة من المال، تكون في العادة مصرورة في أطراف أردانهن، لشراء بعض ما يلزمهن من المدينة: إبر الحياطة اليدوية، الحيطان مختلفة الألوان، القماش المنصوري أو التويت، وبعض الأطعمة والحلويات.

كنا نصد في رحلة الذهاب إلى المدينة قمة الجبل، نجتاز الطريق المحاذي لقصر المندوب السامي، أتعجب من الهدوء الذي يخيم على القصر، فلا أرى أولاداً يلعبون ولا كلاباً تنبح. ونظّل سائرين في الطريق الترابي الذي يصلح لمرور السيارات، ندخل منطقة البقعة، قلاً أسماعنا صافرات القطارات المتجهة من القدس إلى يافا. ندخل شارع الخليل، نجتاز جورة العناب، وبركة السلطان. نقترّب من باب الخليل حيث «القهوة المعلقة» (التي هدمها الإسرائيليون فيما بعد فلم يعد لها أثر الآن). كان أبي يصعد درجات البناية نحو المقهى المطل على باب الخليل، يجلس في الشرفة مع رجال آخرين. كان مشهد السيارات وهي تسير في كل اتجاه يبهرنني، ويجعل للمدينة مذاقاً لا ينسى، وكانت كثرة الحوانيت، ونحن ندخل أسواق البلدة القديمة، تصبيني بالدهشة، فلا أكفّ عن التلفت والتحدّق في كل اتجاه معتمداً على أبي الذي يقبض على يدي، فلا أضيع في أحد الأزقة أو أحد الأسواق.

غير أنني تعرّضت ذات مرة لاحتمالات الضياع. تركتني أبي في متجر العم عايد الذي يبيع فيه القمح والشعير والعس والأرز واللبن الجميد، في أول طريق الواد. وكان أبناؤا قريتنا الوافدون إلى المدينة، يتخذون من المتجر مقراً لهم، يكسسون فيه مشترياتهم، ثم ينطلقون إلى المسجد الأقصى، أو إلى أي مكان آخر، ولا يعودون إليه إلا وقت التأهب لمغادرة المدينة. كان العم عايد يتقبل على مضض هذا الحضور الكثيف في متجره، ولم يكن يخفف من وطأته على نفسه إلا إقبال أبناؤه القرية على شراء بعض احتياجاتهم منه. كان يكره أن يبيعهم «على الحساب» - ولكنه كان يضطر إلى ذلك، حينما لا يكون في أيديهم نقود. لم يكن يعرف القراءة والكتابة، فكان يعتمد على ذاكرته لتحصيل ديونه المتراكمة على الناس.

حينما عاد أبي إلى المتجر، وجدني نائماً في الزاوية البعيدة فوق أكياس القمح والشعير. أبقتني أينأنا بالعودة إلى البيت. مشيت إلى جواره وسط حشد من الناس. انتهت بعد وقت، ورحت أبحت عنه، فلم أجد، ويبدو أنه سار هو الآخر وقتاً دون أن ينتيه إلي. أصابني رعب شديد، فهأنذا وحيد داخل بحر متلاطم من البشر الذين لا أعرفهم. تجملت في مكاني، ونكيت. ولم يطل بي الوقت حتى جاء أبي، فمضيت معه وأنا متشيت به لا أفارقه.

كدت أن أضيق في المدينة مرة أخرى، حينما أخذنا جدي لأبي إلى دير للراهبات، يقع خارج باب الخليل، اعتاد الناس في قريتنا على اصطحاب أطفالهم إليه لتلقي العلاج كلما ألمت بهم الأمراض. أخذت أمي في ذلك اليوم أختي لمعالجتها عند الراهبات، واصطحبني معها.

كانت ردهة داخلية في الدير تغص بالأطفال والنساء اللواتي انهمكن، وهن ينتظرن أدوارهن، في أحاديث غامضة عن سوء الأحوال في البلاد. وكان ثمة قلق يسيطر على المكان. فجأة، دوى انفجار هائل أثار الرعب في نفوسنا. سارعت إحدى الراهبات هابطة فوق درجات المبنى، أغلقت البوابة الحديدية الكبيرة، وفي الداخل كان عويل النساء يختلط بكاء الأطفال. بقينا زمناً على هذا الحال، ثم سمعنا طرقات قوية على البوابة ولغف رجال. عرفت أمي صوت جدي وهو يناديها. كان جدي قد استأجر سيارة شحن صغيرة، صعدت نسوة كثرات ومن بينهن أمي إلى صندوق السيارة الخلفي. اقترحت عليّ أمي في اللحظة الأخيرة أن أهيط من الصندوق الخلفي للجلوس في المقعد الأمامي عند جدي. ابتدأ السائق في تشغيل المحرك. وقفت على الرصيف مرتبكاً. ناديت جدي الذي كان شارد الذهن، فلم يسمعي. كادت السيارة أن تتحرك. انتبه جدي فجأة فرآني على الرصيف. صعدت إلى جواره، وحينما اقترينا من منطقة قصر المندوب السامي، كانت مصفحة تسد الشارع. أمرنا عسكر الإنجليز بالعودة من حيث أتينا. استدارت السيارة، وبعد وقت، انعطفت بنا نحو حي أبي ثور، ومن هناك هبطنا مشياً على الأقدام إلى بئر أيوب، ثم واصلنا السير إلى جبل المكبر. (بوحى من هذه الحادثة كتبت قصة «متى يعود اسماعيل» التي نشرتها في مجلة الأثق الجديد عام ١٩٦٣)، وقد عرفت فيما بعد أن الانفجار الذي وقع ونحن في دير الراهبات، قامت به إحدى المنظمات الصهيونية الإرهابية، مستهدفة نسف فندق الملك داود الذي كان مقراً لقوات الإنتداب البريطاني، للتعجيل في رحيلها عن البلاد بعد أن أصبحت فكرة الوطن القومي لليهود متحققة على الأرض.

- ٤ -

بعد حزيران (عام ١٩٦٧) عدت إلى الأماكن نفسها التي كنت أجتازها في الطريق إلى القدس بصحبة أبي، للتحرف عليها من جديد. على النقطة القصية من جبل المكبر، من جهة الغرب، يقع مبنى الكلية العربية التي خرجت أجيالاً من المتعلمين الفلسطينيين الذين برز الكثيرون منهم فيما بعد في مختلف ميادين العلم والسياسة والفكر والأدب. (يستخدم مبنى الكلية الآن لنوم الطلبة الأجانب القادمين في دورات تدريبية، ولنوم القادمين الجدد من الطلبة اليهود قهيداً لنقلهم إلى أماكن ثابتة.

وتقوم بعض فتيات الليل الإسرائيليات في ساعات ما بعد المساء باستثمار الشارع الفرعي المحاذي للمبنى لبعض أنشطتهن الليلية). وعلى جهة اليمين، في اتجاه باب الخليل، تقع في منحدر تحت سور القدس «جورة العناب» التي عاش فيها جزءاً من طفولته وصباه الأديب الفلسطيني الراحل جبرا إبراهيم جبرا. الآن توجد دار للسینما هناك، دخلتها للمرة الأولى قبل أشهر حينما ذهبت لمشاهدة فيلم «سجل اختفاء» للمخرج الفلسطيني إيليا سليمان.

أما الموقع الذي كان يقام فيه سوق الحلال كل يوم جمعة، قبل العام ١٩٤٨، فقد خصصوه مع بركة السلطان لإقامة مهرجانات الرقص والغناء في مناسباتهم التي كان آخرها الاحتفال بمرور ثلاثة آلاف عام على تأسيس القدس، غير مكترئين للحقيقة التاريخية التي تقول إن عمر القدس اليهودية هو خمسة آلاف عام.

وغير بعيد عن بركة السلطان، تمتد بنايات قديمة جرى تحويلها إلى بيت للضيافة اسمه «مشكنوت شاننيم» وقد دخلته عدة مرات ومعني عدد من المثقفين الفلسطينيين، للمشاركة في حوارات مع مثقفين وفنانين إسرائيليين مؤيدين للحقوق الوطنية الفلسطينية بهذا القدر أو ذاك. بعد مشاهدة الفيلم الوثائقي «البيت» لعاموس غيتاي، الذي يتحدث عن بيت في القدس الغربية تعود ملكيته لآل الدجاني، ثم استولت السلطات الإسرائيلية عليه، وسلمته لمهاجرين يهود للسكن فيه، أذكر أن أحد المثقفين الإسرائيليين ممن شاهدوا الفيلم، أبدى إحساساً بالخجل لأنه يسكن بيتاً كان يملكه عرب فلسطينيون. امتد الحوار بيننا بسبب ما أثاره الفيلم من شجون، ثم لم تلبث تلك الحوارات أن توقفت، فلم أعد لزيارة مشكنوت شاننيم. (غير بعيد عن هذا المكان عسكر صلاح الدين الأيوبي مع قواته حينما جاء إلى القدس من عسقلان قبل عدة قرون لتخليصها من الصليبيين).

لدى خروجي من دار السينما تلك الليلة، مررت بحي تل بيوت الشرقية، حيث يقيم الصحفي الإسرائيلي يهودا ليطاني، الذي تعرفت عليه حينما جاء بعد عودتي إلى أرض الوطن، لإجراء مقابلة صحفية معي، نشرها في صحيفة هآرتس، ثم دعاني إلى بيته الذي لا يبعد عن بيتنا أكثر من ثلاثة كيلومترات. ذهبت إلى بيته ورفقتي اثنان من الأصدقاء. قال بعد أن قدمنا إلى زوجته وابنته: بعد قليل سيدخل هذا البيت جندي يلبسه العسكرية، فلا تستغربوا، إنه ابني الذي يقضي فترة الخدمة العسكرية الإجبارية في صفوف الجيش. وحينما وصل الإبن جلس بيننا لحظات، ثم غاب قليلاً، وظهر من جديد في ملابس مدنية، وما لبث أن غادر البيت إلى سهرة في الخارج. ولم أبادر حتى هذه اللحظة إلى دعوة يهودا ليطاني وزوجته لزيارة بيتنا، حتى لا أتعرض لنظرات اتهام من قريبتنا أم الشهيد الذي قتله قناص إسرائيلي وهو في عز الشباب.

مكثنا في بيت يهودا ليطاني حتى الحادية عشرة ليلاً. غادرنا تل بيوت عاندين إلى بيوتنا. كانت مستوطنة أرمون هاتسيف التي يقيم فيها مهاجرون جدد من يهود روسيا، تتمدد كالأخطبوط على مین الشارع فوق أرضنا.

سأدخلها بعد انتهاء مراسيم التهنئة. وسأدعي أن المنفى قد علمني أن أفتح عيني جيداً لأرى أدق التفاصيل فيها. (شعرت بالندم وأنا محاصر بالصمت في إحدى زناتين سجن الجلمة لمدة شهر لأنني لم أكن أثر أثر بما فيه الكفاية وأنا طليق). وسأبدأ ذات صباح ربيعي من نقطة أمام فندق الميريديان، أرنو إلى شرفاته المظلة على الشارع، ثمة نساء ورجال يشربون قهوة الصباح. أتذكر بعض الفنادق التي نزلت فيها. تومض في رأسي بعض أطيايف المنفى: لحظات المتعة والصفاء حيناً ولحظات الإحساس بالغربة وعزلة الروح حيناً آخر. سأقترب من مبنى تفصل بابه العريض عن الرصيف، عدة درجات صقيلة. كان فيما مضى مقراً للجريدة «الجهاد» التي أصبح اسمها فيما بعد «القدس». بدءاً من عام ١٩٦٥ حتى عام ١٩٦٧ ترددت على هذا المكان بشكل منتظم، لأكتب في المساء كلاماً يظهر مديلاً باسمي على صفحة الجريدة في الصباح، فيعمني فرح وسرور. كان للكتابة بهجة طاغية آنذاك. وكنت أتلقي فيضاً من الكتابات الشابة، أنشرها لكاتبات وكتاب أصبح لهم شأنهم في سنوات لاحقة. وسأبحث عن أي أثر يدل عليّ عند مدخل الجريدة، فلا أجد، فأشعر بشيء من الكرب. إذ، ها هي ذي أولى الخسارات تطل برأسها. أتهيب من دخول المبنى حتى لا تكبر الصدمة، لأنني لست متيقناً بما إذا كان ثمة أحد من زملائي القدامى ما زال يعمر المكان. (سأدخل هذا المبنى فيما بعد لنشر إعلان، ولن أجد أحداً يعرفني، أقول لموظف الإعلانات الشاب، لعله يخفف من فهمه قليلاً؛ كنت هنا قبل ثلاثين عاماً، ثم أشرت إلى مكتب لا يبعد عن مكتبه سوى عدة أمتار. فلا يرفع رأسه عن أوراقه، يتلفظ بهضج كلمات باهتة: يا سيدي حياك الله. ثم يتلفع بصمت بارد كما لو أنه يرسل لي تحذيراً مبطناً بالكف عن الكلام).

وسأضفي نحو شارع صلاح الدين الذي هو عصب المدينة الحساس. هنا كان لي عالم من الرؤى والأشواق والأحلام. سأقف ذاهلاً، أتلقت ذات اليمين وذات الشمال. هل كنت هنا فعلاً!!! وسأحاول القبض على اللحظات الهاربة التي تهب العلاقة بالمكان رونقاً وبهاءً. سأجبل الطرف في البنايات: مبنى المحكمة الذي ما زال يحتفظ ببعض رصانته. على مدخله يقف حراس مسلحون، وعلى سطحه يرفرف علم دخيل. مبنى المحافظة الذي كنت أدخله في زمن مضى لزيارة بعض الأصدقاء من العاملين فيه. الآن، تحتله من أوله إلى آخره وزارة العدل الإسرائيلية. دار سينما الحمراء التي كانت تبهرنا بواجهتها الزجاجية العريضة وبالمصنعات الملونة التي تتم عن عوالم ذات سحر خاص. (أول دار للسينما أدخلها عام ١٩٥٤ لمشاهدة فيلم اسمه «سنوحي» المصري. وأنا في الثالثة عشرة من عمري. كنت مبهوراً وأنا أرقب مشاهد القتال مجسدة أمامي على الشاشة). سأشعر بشيء من الأسى، فالدار مهجورة الآن، تخيم على واجهتها الزجاجية قتامة من ورق قديم وغبار، وهي مغلقة منذ ابتدأت الانتفاضة، مثلها في ذلك مثل كل دور السينما في مختلف مدن البلاد. وأقول لنفسني، ربما كان ذلك مسوغاً لفترة ما أثناء الدعوة للعصيان المدني ضد الاحتلال. أما أن يتحول إلى إجراء متصل استجابة لدواعي السلوك المحافظ الذي عززته الانتفاضة، فهو أمر غير مبرر، وفيه ما يشير إلى أننا نقتص من أنفسنا، إضافة لما نتلقاه على أيدي المحتلين من قصاص.

وسأذهب نحو المزيد من التفاصيل. نحو اليمين، يتفرع شارع عمرو بن العاص. وفيه فندق السان جورج. وفيه أيضاً مقهى ومطعم مؤلف من طابقين، وتحتة قبو فسح استخدم لعدة سنوات مقراً لصحيفة «الفجر» التي نشرت فيها مقالات موقعة بإسم مستعار. ولن أدخل المقهى، لأن ذكرى مؤرقة ستحط فوق رأسي، ولن أسأل صاحب المقهى إن كان ما زال يذكر المدرسين الثلاثة الذين اعتادوا القدوم إلى مقهاه بعد انتهاء دوامهم المسائي في مدرسة دار الأيتام الإسلامية الثانوية. قد يتشكك في نواياي، ويرقني بحذر إذا قلت له إن أحد هؤلاء المدرسين، هو نفسه الذي اغتاله عملاء الموساد الإسرائيلي أمام أحد الفنادق في مالطة (عام ١٩٩٥)، وقد لا يصدق أن فتحي الشقاقي الذي هجر التدريس، وسافر إلى مصر لدراسة الطب، ثم عاد إلى القدس، وعمل طبيباً في مستشفى أوغستا فيكتوريا (المطلع) حتى لحظة اعتقاله ثم إبعاده إلى خارج الوطن، كان يأتي إلى هذا المكان، يتسامل ويحاور دون تعصب أو مغالاة، ثم يسهم في تأسيس منظمة الجهاد الإسلامي، ويضطلع بدور المسؤول الأول فيها. (كان لفتحي حضور مريح بين زملائه المدرسين، وقد دارت بينه وطوال عام ١٩٧١ حوارات سياسية وفكرية متشعبة. كنا نختلف حول الكثير من القضايا، لكن علاقتنا الشخصية ظلت حسنة لا يزعزعها اختلاف المواقف والأراء).

سأعود أدرأجي إلى شارع صلاح الدين. على اليسار يمتد شارع الزهراء. (بور سعيد سابقاً). ولن أدخله إلا في جولة أخرى، لأعيش من جديد التفاصيل الحميمة لمرحلة (الأفق الجديد) وكتابها الذين شاطروني الأحلام نفسها. لكن تذكر فتحي الشقاقي وهو يجوب شارع عمرو بن العاص، يغريني بتذكر شهيد آخر كان يذرع في مطالع الستينات شارع بور سعيد إلى نهايته، ثم يصعد درجاً خارجياً محاطاً بدرايزين، يذف إلى داخل بناية قديمة، لكي يدفع إلى المجلة الثقافية بقصة جديدة، ثم يخرج إلى المدينة، يذرع شوارعها مع صاحبه الكتاب، ولا يكتفي بذلك، تأخذ القضية التي نذر نفسه من أجلها إلى امتدادات لا حصر لها، ويمضي ذات يوم إلى روما، ليجد قبيلة الموساد تنتظره في غرفة الفندق، فيمضي ماجد أبو شرار مبتعداً، ولا يعود إلى شارع بور سعيد، فأدخل ذلك الشارع مراراً، أتوقف متأسياً أمام المبنى القديم، الذي التقيته فيه أول مرة عام ١٩٦٣.

وسأمضي إلى تفاصيل أخرى، للمداواة هذا الانقطاع الذي فرض عليّ. سأبحث عما يؤكد أنني كنت هنا. وأشعر بالندم لأنني لم أعد أهتم بالصور الفوتوغرافية منذ صرت أخشى حملات المداهمة والتفتيش، وإلا لكنت التقتظ لنفسي ولأصدقائي صوراً عند كل حي ومبنى وشارع، ولكنت أخرجت ألبوم الصور كلما راق لي أن أتبع حيثيات علاقتي بالمكان، لأثبت لنفسي دون عناء، إلى أي حد كنت هنا. وسأواصل مسعائي في شارع صلاح الدين. على اليسار: فندق لورانس، وعلى اليمين فندق الكايبتول. المباني المتلاصقة على جانبي الشارع ما زالت على حالها، لم يجر عليها أي تجديد منذ سنوات. جدرانها مصطبغة بشعارات وطنية شتى كتبته الأحزاب والتنظيمات.

كنت في مطلع شبابي، حينما ابتدأت هاوياً للكتابة في أوائل الستينات، أذرع هذا الشارع كل يوم عشرات المرات، وبالذات في فترة ما قبل الغروب، مع عدد من الأصدقاء الكتاب، نتأمل الناس

وفاترينات المحلات والأشياء المختلفة من حولنا لعلنا نلتقط مادة لكتابتنا، وكنا نكثر من التردد على مكتبة المحتسب التي تقع بالقرب من مدخل المدرسة الإبراهيمية، لنشتري ما يصل إليها من كتب ومجلات، وبالذات مجلة الآداب البيروتية التي كانت محط أنظارنا. وغير بعيد عن المكتبة، بالقرب من مبنى شركة كهرباء القدس، كان ثمة محل للحلويات والمرطبات هو باتيسري سويس الذي ما زال موجوداً حتى اليوم. كنا نجلس فيه بعض الوقت، ولم يكن من النادر أن يجلس في أحد أركانه شاب وفتاة يتبادلان الهمس فيما بينهما. أما صالة ساندريلا، فلم تعد موجودة الآن، فقد تحول المكان منذ زمن بعيد إلى نوفوتيه واسع الأرجاء. كنا نجلس في الصالة، نستمتع إلى أنغام الموسيقى، ونتابع بأعيننا فتاة الصالة التي كانت تخدمنا برشاقة وتوزع علينا باقتضاب بعض الابتسامات. (تشغيل فتاة في صالة للمرطبات كان عادة استثنائية في القدس وما زال حتى الآن). وكنا في كل الحالات، نتأبط كتباً ومجلات، لنوحي لفتاة الصالة ولغيرها بأننا مثقفون جادون نسعى حثيثاً لاكتراح «المعجزات».

في مقابل هذه الصالة، كان متجر للخياطة لصاحبه اسحق الشرفا، الذي غادر موقعه في أول طريق مار مرقس بالبلدة القديمة، إلى شارع صلاح الدين بعد أن أصبحت له أهمية تجارية أكيدة، فلم ينقطع عنه أبي في موقعه الجديد. كان يخطط له قنبازاً من قماش الروزة الضارب إلى الصفرة، أو قنبازاً من الصوف كلما تسمرت لديه الأحوال. أما أنا، فلم أعرف ارتداء البدة إلا حينما كدت أنهي مرحلة الدراسة الثانوية في أواخر الخمسينات. اصطحبني أبي ذات يوم إلى المتجر، عرض علينا صاحبه عدة أصناف من القماش، فاخترت منها صنفاً، فأصبحت لي بعد ذلك بدلة عاشت معي عدة سنوات.

قبل ظهور البناية التي يقع فيها متجر الشرفا، كانت في أوائل الخمسينات، بناية قديمة من طابقين، تشغلها دائرة الأشغال العامة، وأمامها ساحة خصصت لوقوف سيارات الدائرة. كنت أنظر نحوها بتعاطف خاص، لأن أبي كان يعمل رئيس ورشة بتكليف منها في محيط القدس، رام الله، بيت لحم، وأريحا. لكن عمله كان يدوم خمسة أشهر أو ستة، ثم يضطر إلى البقاء دون عمل، بقية أيام السنة، مما يجعلنا نحياه أوضاعاً معيشية لا تسر البال.

فيما بعد، انتقلت دائرة الأشغال إلى مقرها الجديد في حي الشيخ جراح، وأصبح المبنى الذي كانت تشغله الدائرة مدرسة تابعة لوكالة القوث، وبعد سنوات هدم هذا المبنى، وقامت بدلاً منه بناية ضخمة من عدة طبقات، يملكها آل نسبية، ثم جاءت حرب حزيران قبل أن تكتمل هذه البناية، فظلت غير مكتملة حتى الآن.

أصل إلى الميدان المقابل لباب الساهرة. على اليسار مبنى البريد وبجواره مخفر لشرطة الاحتلال. أدخل شارع السلطان سليمان، أسير فيه بمحاذاة السور الذي بناه الخليفة العثماني. أقترّب من مطعم أمية الذي كان يجاور محل «جروبي» مكاننا المفضل لشرب زجاجة من البيرة، أو كأس من الكونياك غير الفاخر (سترونغ أو ثلاث سبجات). الآن لم يعد جروبي موجوداً، فقد انضم إلى مطعم أمية، وأصبح جزءاً منه، يقدم للناس وجبات من الطعام الشرقي. لكن أحداً منا، نحن الذين اعتدنا على الجلوس في جروبي، لن ينسى صاحب المحل (أبو عطا) الأثيق في تعامله مع الناس، الذي فقد ابنه الشاب في حرب حزيران،

حينما ذهب متطوعاً للقتال مع المقاتلين الشباب، الذين لم يكن أكثرهم يجيد استخدام السلاح، فلم يعد إلى أهله بعد انتهاء الحرب، وظل أبوه يعلم في العثور عليه، إلى أن مات قبل تحقيق حلمه، يرحمه الله. أمضى في الشارع، أجتاز محطة الباصات المركزية التي تفصلها عن بستان قبر السيد المسيح كتل من الصخور الشاهقة. قرب مدخل المحطة كان مقهى الشعب هو المقر اليومي لمختير قريتنا ووجهاتها، وكانوا يطلقون عليه اسم قهوة الباصات، وقد تحول بعد سنوات من الاحتلال إلى محل لبيع الأدوات المنزلية. أقترب من كلية شميدت للبنات. يبدو مبناها راسخاً كأنه قلعة حصينة. كانت قلوبنا الصغيرة تقفز من موضعها شغفاً ونحن نظارد فتيات الكلية الجميلات، كلما رأيناهن خارجات من البوابة الكبيرة، بالقصص البيضاء والمرابيل الزرقاء. وأسأل نفسي: أين هي الآن لوسي الرشيق التي طاردها من باب الكلية إلى آخر طريق حارة النصارى - دون جدوى - حتى حفيت قدماي!!.

أقترب من «كشك» عمير دعنا الذي يقع على الرصيف المحاذي لعمارة هندية. (كنت أشتري منه المجلات المصرية، وبالأدات الكاتب والطلبة، لأتابع باغباط ما كان يكتبه بعض كتاب اليسار). أهبط الدرجات المؤدية إلى باب العامود في الموقع الذي كانت فيه ساحة واسعة تصطف فيها السيارات. قبل هزيمة حزيران، كان ثمة سور يفصل القدس العربية عن «المنطقة الحرام»، ويمتد صاعداً نحو حي المصارة. الآن، لم يعد السور موجوداً، وثمة شارع يخترق المنطقة في اتجاه الباب الجديد وبناية النوتردام، للتأكيد من طرف واحد على توحيد شطري المدينة تحت السيادة الاسرائيلية!!!.

أتأمل سور المدينة. أجتاز البوابة المهيبة التي يحيط بها برجان كبيران، وثمة في أسفل السور بوابة أخرى كشفت عنها الحفريات، كانت للمدينة في زمن سابق، فانظمت تحت الركام، حينما تعرضت القدس للهدم عديداً من المرات. جاءها الإمبراطور الروماني هادريان ذات غزو، وأقام عموداً من حجر عند مدخلها تمجيداً لانتصاره، غير أن العمود غاب في كثافة السنين، ولم يبق منه سوى اسمه. أتذكر أول مظاهرة ضد الاحتلال، طلب منّا الحزب القيام بها عام ١٩٦٨. انطلقت المظاهرة من المسجد الأقصى بعد صلاة الجمعة، ووصلت إلى باب العامود. كان رجال الشرطة الإسرائيلية وحرس الحدود ينتظروننا خارج السور. سلطوا علينا خرطوم المياه الملونة، ثم اشتبكوا معنا وهم يضربوننا بالهراوات. كانت ملابس العديدين منّا قد اصطبغت باللون الأحمر، فأنزونا داخل مقهى زعتر متعدين عن أعين رجال الأمن الذين أخذوا يتعقبون المشاركين في المظاهرة لاعتقالهم.

كان مقهى زعتر في الخمسينات مقراً للاجتماعات الحاشدة التي دأب على عقدها مرشحو القدس للبرلمان، الآن، استحالت المقهى إلى معرض كبير للأحذية من كل الأصناف. وألاحظ أن تحول المقاهي إلى حوانيت للسلع هو جزء من ظاهرة أعم حيث تفقد القدس الشرقية مع استمرار الاحتلال، بعض الأماكن الدالة على تاريخها السياسي والثقافي، مثلما تفقد فضاءها الطليق، وتجري محاولات اسرائيلية دائبة لتجربتها من سمات المدينة، وتحويلها إلى حي هامشي من أحياء القدس الكبرى، محاصر بالمرزلة ومعزول بالحصار، تحكمه قيم الريف المحافظة، ولا مانع مع ذلك من نشر أفة الحشيش وأنواع أخرى من المخدرات بين شباب هذا الحي، لتأكيد خرابه وهامشيته.

عند آخر نزلة باب العامود، يتفرّع السوق إلى أربعة اتجاهات. على اليمين طريق الجبشة، وعلى اليسار عقبة الشيخ ريحان، وما بينهما سوق باب خان الزيت، وطريق الواد التي يقع في أولها البيت الذي استولى عليه اليمني المتطرف أريثيل شارون، حيث ترابط دوماً مجموعة من جنود الحراسة قرب المكان.

أما طريق الجبشة، فقد ظلّت على حالها طوال العقود الثلاثة المتصرمة. لا يظهر فيها إلا القليل من الحوانيت، ولا يزدحم فيها الحلق مثل بقية الأسواق، وعلى جانبي الطريق، تكثر البوابات التي تفضي إلى منازل فيها غرف علوية لها شبابيك من الطراز القديم، توجي بدفء عابق ويحضور بشري كامن في الخفاء. (كان يروق لي وأنا أحمل رزمة المنشورات السرية التي أحضرها من خان الأقباط، أن أنجّه نحو باب العامود من هذه الطريق لأنها تخلو في العادة من دوريات جنود الاحتلال، فلا أتعرض فيها للتفتيش).

أنا الآن في سوق باب خان الزيت. في أيام المواسم وفي المناسبات، وحتى في بعض الأيام العادية لا يستطيع المرء التحرك بسهولة في هذا السوق، لكثرة الغادين والرائحين فيه من مواطنين ومن سياح أجانب، كل يبغي حاجة له فيه أو في غيره من الأسواق التي يفضي إليها، فكأنه بالنسبة لها عنق الزجاجة. (منذ اندلاع الانتفاضة لم يعد يدخل القدس الشرقية إلا عدد محدود من المدنيين الإسرائيليين تحسباً من سوء الحالة الأمنية السائدة في المدينة).

لهذا السوق مزايًا عديدة تجعله قبلة الغالبية العظمى من المتسوقين. فهو غير مسقوف من طرفه المحاذي لنزلة باب العامود، مما يسمح بتسرّب أشعة الشمس إليه باعتدال. وهو مسقوف من طرفه المحاذي لسوق العطارين، مما يجعله مريحاً للمتسوقين في الصيف وفي الشتاء. وفيه وقرة من الحوانيت التي تباع مختلف أصناف السلع والمواد الغذائية والحلويات والمخبوزات. من مكتبة الشناوي، اعتدت في سنوات التلمذة على شراء كتيبي المدرسية ودفائري باستمرار. ومن الساعاتي عابدين، اشترى لي أبي أول ساعة وأنا في الثالثة عشرة من عمري. كنت أحنق عند حلول الظلام في الاشعاع المنبعث من عقربها، وأستمع إلى التكتكة الخافتة الصادرة من داخلها، فينقلني ذلك إلى عالم غامض بهيج. وفي منتصف السوق يقع متجر فاروق السلفيتي، زميلي منذ أيام الدراسة، (دخلنا سوية ومعنا المئات من أبناء القدس سجن بيت ليد عام ١٩٧٤). هنا في سوق باب خان الزيت : محمص بن ازحيما، محلات جعفر للكنافة، مطعم وملحمة العائلات، مطعم السلام، محلات زلاطيمو للحلويات (بالذات المطبق الذي طبقت شهرته الآفاق)، ومحلات أخرى عديدة كنت أتردد عليها. إنها حياة كاملة امتدت سنوات.

أميل نحو سوق الدباغة، وأمضي في اتجاه كنيسة القيامة. (أتذكر أزقة أخرى كانت تبعث صورة القدس في ذهني كلما دخلتها : مثلاً الهي القديم في براغ، وحي الفسا في لشبونة، المواجه لبحر الظلمات). أتأمل ردهات الكنيسة المزينة برسومات للسيد المسيح تشف عن آسى وحن. (بناها قسطنطين بطلب من أمه القديسة هيلانة ثم هدمت وأعيد بناؤها عدة مرات). أغادر الكنيسة، أجتاز سوق العطارين الذي يتميز بهدوئه ونظافته. (على العكس من سوق اللحامين الموازي له). أدخل سوق القطانين. أتأمل

البيوت المهملة وجدرانها المتآكلة، وأقول لنفسي: إن البيوت تهرم مثل البشر، وتبدو مشيرة للشفقة والرتاء. (سأذهب إلى هذا السوق ليلاً بعد أكثر من ثلاث سنين لحضور احتفال، تغني فيه فرقة شعبية، أمام حشد من أهل الحي، للرد على محاولات فرض الخواء على المدينة، وتركها جسداً بلا روح. سأرى بائع السوس وهو يحمل إبريقه النحاسي الكبير، وينات الحي المجليات وهن يجلسن في الصفوف الخلفية لمناجاة الغناء).

أدخل باحة المسجد الأقصى وقبة الصخرة. (هنا كان الشاعر محمد إقبال والمصلح الديني رشيد رضا عام ١٩٣١ لحضور المؤتمر الإسلامي الأول). أتذكر ما تعرض له المسجد من مؤامرات إسرائيلية لحرقه وتدميره، والدماء التي سالت فوق باحته برصاص الجنود. ينتصف النهار. تتلألأ القبة المذهبة تحت الأشعة الوادعة لشمس أيار. من ينكر أنني كنت هنا؟ يا سيدي حيّاك الله. آه، كم ألتفتي تلك الكلمات التي لا روح فيها ولا حياة.

- ٦ -

كنت أراقبها والقنابل تنقض على أبينتها الملعونة داخل السور، ثم لا تلبث أدخنة كثيرة أن تنعقد في سمانها. كان جدي وأبي وأعمامي يتجهرون بالقرب من ساحة بئر الماء، يتابعون بقلق، القذائف التي تسقط فوق البيوت وأماكن العبادة دون تمييز، ويعلمون عن خشيتهم من سقوط البلدة القديمة في أيدي الأعداء. يأتي أناس آخرون من أبناء عشيرتنا، يراقبون المشهد المؤلم، ولا ينفصسون إلا بعد أن تغيب الشمس، وتصبح الرؤية متعذرة.

كانت سلطة الانتداب البريطاني قد منحت جدي لأبي بوصفه مختاراً للعشيرة مدياناً مستطيل الشكل له إطار من خشب صقيل، وكانت مضافته في تلك الأيام، تفص بالرجال الذين يتوافدون لسماع الأخبار. وكان يأتي إلى المضافة رجال من البدو يخفون تحت عبااتهم بنادق للبيع. كان جدي مفرماً باقتناء البنادق، محسباً من الأخطار القادمة، فأصبحت لديه عدة بنادق قديمة الطراز.

وكان خالي الكبير قد تطوع للقتال دفاعاً عن القدس. يأتي بين الحين والآخر إلى بيتنا حاملاً سلاحاً سريع الطلقات من نوع (سن). يسأله الناس في مضافة جدي عن أخبار القتال، فيمعن في سرد حكايات كثيرة، يبدو أن بعضها كان من نسج الخيال. كان هذا الحال يخصني بالكثير من الرعاية والاهتمام، فيحضر لي من المدينة في أيام السلم الوجيزة دمي طالما أدخلت المسرة إلى نفسي. وكانت له مشاكسات تثير حفيظة الكبار. جاء مرة إلى بيتنا، وحينما أبصرته قادماً من بعيد، ركضت في اتجاهه مبتهجاً لقدمه. سرت إلى جواره حتى إذا أقبلنا على حمار يرمى العشب في حقل قريب، راح يسد (السن) نحوه، ثم طلب مني أن أضغط على الزناد، تهيبت ولم أفعل، ربما خوفاً من استخدام السلاح أو شفقة على الحمار. فلما أخبرت أمي بالأمر وجهت إليه لوماً، فأرسل ضحكة معطوطة بفك إكتراس.

وجاء مرة أخرى، وبصحبته امرأة شابة ترتدي ملابس لم تكن مألوفة في قريتنا، كانت أجزاء من ساقها وذراعها مكشوفة، وكان شعرها ينسدل على كتفها بعفوية واسترخاء. سمعت خالي يقول لأحد

السائلين قبل أن يصل إلى بيتنا، إنها خطيبته. وسمعتها تضحك وتقول، إنه خطيبها. ظلت أتأمل المرأة بإعجاب، لكنني رأيت تجمهاً على وجه أبي، وكانت أمي تداري حرجها وتحاول للملحة الموقف على نحو ما. جلست المرأة في ركن الدار، وظل خالي في الخارج يحاول توضيح الأمر لأمي. سمعت أبي يقول هامساً: إنها واحدة من بنات «الحلال». ولم أدرك معنى هذه الكلمة آنذاك. لكن تحفظ أبي وأمي تجاه زيارتها لبيتنا جعلني أخشى الاقتراب منها، فبقيت تلك الليلة أراقبها بحذر، حتى غمت، وفي الصباح، فتحت عيني أبحت عنها فلم أجد لها أثراً. كانت قد غادرت بيتنا في الصباح الباكر مع خالي، الذي لم يطل اشتراكه في القتال، ولم يعد أحد يدري عنه شيئاً. فقد غاب عن الأنظار فترة طويلة حتى ظن جدي لأمي أنه مات، إلا أنه عاد ولم يمض إلا بعد ذلك بسنوات.

كان عالم المدينة يثير الفضول في نفسي باستمرار. كنت أراقبها من على البعد، فأشعر بالخوف عليها وأنا أراها تزجج تحت القصف، وفي حالات أخرى كنت أشعر بالخوف منها، خصوصاً وأنا أتذكر الربيع الذي اجتاحني حينما كنت أن أضيع في أحد أسواقها ذات مرة. وكنت أتجرح إلى الوصول إليها دون وصاية من أبي، فأبرمت اتفاقاً مع عدد من زملاء الدراسة، يقضي بالذهاب إلى المدينة في رحلة استكشاف. كان ذلك بعد أن أنهينا الصف الثالث الابتدائي في أوائل الخمسينات. حملنا معنا كتب القراءة والحساب التي لم نعد بحاجة إليها، واعتقدنا - بحسب معلومة من أحد الطلاب - أن يوسعنا بيعها بنصف سعرها لأحدى المكتبات التي تتاجر بالكتب المدرسية. لم يكن في حوزتنا نقود، وكنا نعلق الآمال على القروش التي سوف نجنيها من بيع الكتب، لتناول بعض ما تتميز به المدينة من طعام وشراب. دخلنا المدينة من باب المغاربة، بعد أن سرنا ساعة على الأقدام.

كان يساورني شعور بالمتعة بمزيج بالخوف، وكان أحد زملائنا قد طماننا، بأننا لن نضيع في المدينة، لأنه يعرف كيف يمضي عبر باب المغاربة إلى عدة أسواق، ويعرف كيف يعود منها إليه في رحلة الإياب. كانت أسواق المدينة غاصة بالخلق، وكنت أحلق بفضل في الناس الذين يقفون في مداخل المحوانيت، يسامون أصحابهم ثم يشترون سلعةً مختلفة الأنواع. وفجأة، رأيت أبي يجلس في أحد المحوانيت، شعرت بالحرج، لأنني قدمت إلى المدينة دون علمه، فابتعدت في الحال كيلا يراني.

ذهبتا إلى عدة مكتبات، ولم تتمكن من بيع أي كتاب. عدنا إلى بيوتنا تداري خيبتنا، وقد أنهكتنا التعب وهذنا الجوع، ولم نعد إلى تكرار تلك المغامرة الخائبة.

كانت زيارة الصخرة والحرم بصحبة الأهل تعتبر في غاية الأهمية بالنسبة لي. كنت أذهب أحياناً مع أمي وبصحبتها عدد من النسوة. كان الارتفاع الشاهق لقلعة الصخرة يدفعني إلى مزيد من التحديق، وكنت أطيل النظر في الزجاج الملون للشبابيك، وفي الحرم الشريف، كان الأمر نفسه يتكرر، فتمتة شبابيك كثيرة بزجاج ملون بهيج، فأشعر بسكينة غامرة، وفي بعض الحالات، وبالذات حينما كنت أذهب بصحبة أبي إلى الحرم، كنت أغالل نعاساً ملحاً ثم أنام، فيما هم منكب على قراءة القرآن.

أما الاحتفالات في ساحة الحرم الشريف، التي كانت تقام في شهر نيسان من كل عام احتفاءً بموسم النبي موسى، فما زلت أذكر بعض تفاصيلها على نحو غامض. كانت جموع من الخلق تحتشد في

الساحة، تمارس الدبكة والغناء، ثم تقشي في موكب مهيب في اتجاه مقام النبي موسى ومعها الأعلام. كنا نعود من المدينة ومعنا حلالة «النبي بركة»، أو كان بعض الباعة المتجولين يأتون بها إلينا في القرية، فلا نكف عن التهام ما يقع منها تحت أسناننا، لأنها كانت شهية المذاق، تعوضنا عما فاتنا من أطايب الطعام في تلك السنوات العجاف.

بعد حلول النكبة، أصبح جدي لأبي يميل إلى العزلة والانتطواء. كان في أيام شبابه، مثلما يروي عنه الناس، شديد البأس، مرهوب الجانب، كثير التعلق بمتاع الدنيا. فأصبحت غايته بعد ذلك كله، التفرغ لعبادة الله.

كان يقضي وقته وهو يقرأ القرآن بصوت عال يملأ الأسماع، أو وهو يقرأ في كتاب آخر، عن عذاب النار، ويروي لمن يأتيه زائراً عما قرأه في ذلك الكتاب. كنت أستمع بين الحين والآخر إلى ننف عما يرويه. كان يقول إن قيام المرأة بالزغردة في أبة مناسبة حرام، وسوف تأتي يوم القيامة وفي رأس لسانها ثعبان، وكان يتحدث عن عقارب في جهنم، الواحدة منها بحجم الجمل، وعن أفاعٍ مخيفة يسلمها الله على الكفار من أهل النار.

ولم تكن حكايات جدي هي وحدها التي تثير المخاوف في نفوسنا، فقد روعتنا قبلها أحداث كثيرة، لعل أبرزها تلك الحرب التي كانت تقترب منا، حاملة معها الموت والتشتت والدمار. ذات مساء، كنت أتناول طعام العشاء أنا وأبي (لم يكن مسموحاً للنساء أن يجلسن معنا لتناول الطعام) وفجأة انفجرت بالقرب من بيتنا قنبلة قادمة من مكان ما. كان لدويها وقع مذهل في نفوسنا. لم نكمل عشاءنا، ورحنا نلوذ بفرقة أخرى ليست لها نوافذ من جهة الغرب، خشية أن تنفجر قنبلة أخرى، فتهلكنا.

وكان لحكايات جدتي لأمي تأثيرها المزعج. كانت تأتي للإقامة في بيتنا عدة أشهر كل عام. وتقول لنا إن الجن موجودون من حولنا باستمرار، فتحرم علينا رشق الماء على الأرض ليلاً، لأن ذلك يفضيهم، ولا تفعل شيئاً إلا وهي تذكر اسم الله، لحمايتها من شرهم. وكانت تتحدث عن «رصد» يقيم في بئر قملكه إحدى العائلات، ليس بعيداً عن بيتنا، قالت إنها رأت عدة مرات وهو يخرج ليلاً، مستدلة على وجوده من الضوء المنبعث منه كأنه ضوء مصباح، يركض في الطرقات وقتاً ثم يختفي.

ازدادت مخاوفي حينما أصبح على مسافة عدة أمتار من بيتنا، رصد يتحرك كلما شاء له مزاجه العنيف. فقد أقدم أحد أقاربي ذات فجر على قتل زوجته الشابة بعد أن اختلف معها (ولم تكن تستحق أية عقوبة بحسب ما رواه أفراد العائلة من رجال ونساء عن سلوكها الطيب وأخلاقها الحميدة). جاء إلى أبي يستعير منه شبريته لأنه ينوي الذهاب إلى البحر الميت لإحضار الملح مع الحطار. وبينما كانت زوجته تحبز الخبز على الصاج لتعد له زوادة يحملها معه أثناء سفره، اقترب منها دون أن تراه، وظل يهوي بالشبرية على جسدها حتى فارقت الحياة، ثم غادر القرية متخفياً، وظل كذلك، حتى ألقى القبض عليه، ولم يمكث في السجن سوى عدة أشهر، ثم غادره، حينما أنهى الانجليز انتدابهم على البلاد.

في ذلك الصباح، كنت أمضي مدفوعاً بفضل غريب إلى الكوخ الذي تقع فيه جثة المرأة القتيل، نظرت من بعيد ولم أجرو على الاقتراب منها. لكنني سمعت النسوة يتحدثن عن جسدها المعقر بالدم،

وعن دم كثير يملأ المكان، فبقيت عرضة للخوف طوال ليالٍ كثيرة. جاء عسكر الإنجليز، وأجروا تحقيقات مطولة حول الجريمة، ولم يبادروا محيط بيتنا إلا بعد أن نقلت جثة المرأة إلى مشاها الأخير. وكان جدي هو أكثر المتألمين لما وقع، فأخذ يكثر من الذهاب إلى المسجد الأقصى للصلاة فيه، وكأنه بذلك يستلهم ما قاله بشر بن الحارث الحافي، أحد رجال الطريقة من كبار الصالحين، قبل ذلك بعدة قرون: «ما بقي عندي من لذات الدنيا إلا أن أستلقي على جنبتي تحت السماء بجامع بيت المقدس».

ولم يعد يكثر للمذباح الذي منحته إياه سلطة الانتداب، وحيثما تعطل عن البث، لم يبادر إلى إصلاحه، بل إنه أهمله تماماً، ولم يدخل المذباح إلى بيتنا من جديد إلا بعد ذلك بسنوات.

- ٧ -

كنا ندرك منذ الطفولة أن أمراً فادحاً قد وقع. ولم نعد قادرين على الذهاب إلى القدس من جهة قصر المندوب. أصبحت مساحات من أرض عشيرتنا التي تسمى (ذيل الدامس) واقعة في «المنطقة الحرام»، لا يستطيع أحد الدخول إليها لفلاحتها أو استخدامها لأي شيء. وصرنا نحد أبصارنا كلما صعدنا قمة الجبل، نحو الجزء الغربي من المدينة، فنرى في البعيد، المنطقة المحاذية للكلية العربية، حيث تتكاثف أشجار حرجية، تطل من بعض الفجوات فيها بنايات، وفي الجهة الجنوبية، المحاذية لقرية صور باهر، كنا نرى في ساعات ما بعد الظهر، تحت انعكاس أشعة الشمس، المياه المتدفقة من حنفيات الري، وهي تنطلق في خطوط طويلة مائلة، لتسقي نباتات خضراء، وأشجاراً ظلت تكبر عاماً بعد عام.

صرنا نعرف أن اليهود قد أقاموا دولة لهم على الجزء الأكبر من أرض فلسطين. وكان ثمة حكايات كثيرة عن مآسي وأحزان. ولم يكن وعيي الغض آنذاك يلتقط إلا القليل مما أسمعته. كان بعض المدرسين في مدرسة القرية، يخرجون عن السياق المألوف للحصة المدرسية، ليتحدثوا في قضايا غير مألوفة. كان محمد جوهر، ابن قريتنا الذي درس في الكلية العربية ولم يتم تحصيله فيها، أول المتحدثين، من مدرسيننا، عما وقع وعما آل إليه حالنا. حدثنا عن الثورة التي وقعت في مصر، وقضت على النظام الملكي فيها، فأصبحت كلما جاء ذكر مصر، نشعر نحوها بالعطف والتأييد. وذات مساء، جاءت إلى القرية سيارة تابعة للسفارة البريطانية، في داخلها آلة عرض سينمائية. تجتمع عدد كبير من الرجال والأطفال في ساحة المدرسة، لمشاهدة شريط سينمائي، عن تنصيب إليزابيث ملكة على العرش، وعن الدور الذي تلعبه بريطانيا في نشر العصرية والتمدن لدى الشعوب الأخرى (وذلك لتبرير استعمارها لها). أثناء عرض الفيلم، جاء أولاد أكبر منا سناً، حرضونا على الهتاف: تسقط بريطانيا... تعيش مصر. وقد فعلنا ذلك عدة مرات، لكن الفيلم استمر حتى النهاية، وكنا راغبين في مشاهدته. ثم عرفنا أن المدرس داود عطية عبده (أحد أبناء قريتنا) كان المحرض غير المباشر لنا على الهتاف.

وكان مدير المدرسة عبد الله وزاد الذي أقام في قريتنا مع أسرته، واضطر إلى تسجيل ابنته للدراسة مع الأولاد، بسبب عدم وجود مدرسة للبنات فيها حتى ذلك التاريخ في أوائل الخمسينات، يكثر من

الحديث عن الشؤون العامة، وبخاطبتنا دائماً بجملة ظلت تعيش في ذاكرة الكثيرين منا: يا شباب الغد ويا رجال المستقبل، ثم يسترسل في الكلام.

كان المستقبل في ذلك الزمان غامضاً. مرة ذهب جدي لأبي للصلاة في المسجد الأقصى، فلم يعد إلا متأخراً. ثم عرفنا أن الجيش الأردني أغلق أبواب المسجد ولم يسمح للمصلين بمغادرته إلا بعد ساعات، بسبب اغتيال الملك عبد الله عند مدخل المسجد، فاضطرب الوضع في المدينة كلها.

وعلى الطريق الصاعدة إلى قصر المندوب، صرنا نرى سيارات جيب بيضاء، مكتوب عليها بحروف بارزة (U N)، تخص مراقبي الهدنة التابعين للأمم المتحدة، حيث أصبح القصر مقراً لهم بعد انتهاء الحرب بين العرب وإسرائيل، وتوقيع اتفاقيات الهدنة بين الطرفين. كان البعض منهم يتوقف لنقلنا إلى المدينة، وكنا نغتنب ونحن نستخدم ما نعرفه من مفردات إنجليزية قليلة في محاورتهم على نحو متعثر مجزوء.

ثم جاءت سيارات دائرة الأشغال التي ارتفع شأنها إبان الخمسينات بين الناس في قريتنا، لأنها أصبحت مصدر رزق للكثيرين منهم، وكان يكفي أن يقول أحدهم: الدائرة، حتى يفهم الجميع ما يقصده. وجاءت معداتها التي كنا نراها مهيبية (المدحلة ذات العجلات الحديدية الضخمة) وابتدأ العمال يشقون شارعاً في ثنايا جبل المكبر، يربط بين القدس وبيت لحم، بعد أن أغلق الشارع المار من جهة باب الخليل، فتحوّلت حركة المواصلات بعد النكبة في اتجاه بيت ساحور - وادي التار - القدس، وهي الطريق التي يضطر مواطنو الضفة الغربية إلى سلوكها اليوم، بعد أن أقفلت طريق المكبر وطرق أخرى، في وجوههم منذ ابتدأت موجات إغلاق القدس منذ عام ١٩٩٣.

حينما اكتمل الشارع، كانت فرحتنا كبيرة ونحن نرى أعداداً لا تنقطع من السيارات طوال النهار، وحتى ساعات ما بعد المساء. وأصبح يوسعنا الذهاب إلى القدس في الباصات المارة من الجبل. غير أننا كنا نجد صعوبة في الاستفادة من خدماتها، لأنها كانت تأتي محملة بالركاب من أماكن أخرى، وبالذات في ساعات الصباح التي يخرج فيها الناس إلى أعمالهم، مما يضطروننا إلى السير مشياً على الأقدام، نحو باب المغارة، وأحياناً لم يكن الدافع إلى المشي - بالنسبة لنا نحن الطلاب الذين التحقنا بالمدرسة الرشيدية - لباس من الباصات، بل ندرة المصروف أو الرغبة في توفير الأجرة (قرشين أردنيين) لتأمين ثمن بنطال أو قميص أو حذاء.

كانت النقود شحيحة في أوائل الخمسينات، ولا تتوفر فرص العمل إلا لماماً. وكان ثمة سنوات قطع جائرة، تجعل بعض السلع غير متوفرة في الأسواق بانتظام، مما يؤدي إلى رفع أسعارها، وبالذات مادة السكر التي كانت تسبب لنا العناء. مرة جاء خالي إلى بيتنا، وحينما هم بالخروج، اقترعت عليه أُمي أن يبقى ليشرب كأساً من الشاي. التقطت هذا الاقتراح بحماس، تشبعت بشباب خالي كي يبقى، لكنه تردّد، ثم قالت أُمي بدعائه عرفت فيما بعد أنها مصطنعة: دع خالك يمضي، فمضى دون أن يعرف ما حلّ بي بعد ذلك. كان صوت أُمي متهدجاً غاضباً لأنني كنت على وشك أن أوقعها في إحراج شديد، لأن بيتنا كان خالياً من السكر، وهو أمر لم أكن على بينة منه، أو لعلّ اقتراح أُمي المفاجئ - أنساني لوهلة حقيقة

الحال. (في الستينات، كتبت قصة «مجوم صغيرة» معتمداً على هذه الحادثة).
حينما أرسلتني أمي بعد ذلك بأسابيع، لشراء السكر من حانوت القرية البعيد، كنت أشعر بالمسؤولية الباهظة وأنا أعود بالسكر إلى البيت. كانت أولى قطرات المطر قد بدأت تتساقط دون إنذار مسبق. أدركت ما الذي سيحدث لي لو انهمر المطر بكثافة، فأعود إلى البيت وقد ذاب جزء من السكر الذي أحمله. سرت مسرعاً، لكن المطر لم يسقط إلا على شكل رذاذ عابر، ثم انقطع، فلم يحدث لي ما ينقص علي يومي ذاك.

كانت هيئات أجنبية تشعر بأحوالنا المضطربة كما يبدو، فترسل لنا بين الحين والآخر تبرعات عينية، على هيئة ملابس قديمة، ملفوفة بإحكام في صرر متوسطة الحجم. كان شخص ما يطلق عدة صيحات منادياً أهل القرية، ثم سرعان ما تنطلق الجموع إلى المكان المحدد لتوزيع البقج (مخفر الشرطة الذي افتتح حديثاً، أو مبنى المدرسة). كنت أعود بالبقجة إلى البيت ملهوفاً متوقفاً الظفر بهنطال لائق أو معطف، يقمني برد الشتاء. تأخذ أمي البقجة من بين يدي، تبدأ في معاينة ما فيها من ملابس، فأصاب بالغم والأسى حينما لا أظفر بأية قطعة منها تناسب حجمي، فهي إما مفرطة في الكبر، وإما بالغة الصغر، فتحاول أمي أن تكيف لي بعض القطع الكبيرة لتصبح قريبة من مقاسي، فيظل أمرها مكشوفاً لا ينطلي على أحد. ولم يكن هذا حالي وحدي، فقد أصبح من المألوف أن يظهر في قريتنا أولاد، وكذلك نساء ورجال، يرتدون ملابس فضفاضة، أو غريبة الأشكال، فنعرف على الفور أنها ملابس البقج التي أرسلها لنا متبرعون محسنون لا يعرفونها ولا نعرفهم.

كان سوق الباشورة، الواقع في البلدة القديمة، محط أنظار الكثيرين من أبناء قريتنا والقرى المجاورة. (سأجتاز هذا السوق بعد عودتي إلى الوطن بأسابيع، داخلاً إلى حارة الشرف التي دمرها هي وحارة المغاربة وأحياء أخرى مجاورة، وأصبح اسمها الآن الحي اليهودي الذي يتكون من بيوت جديدة مغاورة لتمط المعمار السائد في البلدة القديمة. وسأمشي نحو طريق باب الواد لألتقي على غير إرادة مني بطابور طويل من الشبان الإسرائيليين بقمصان بيضاء وينطلونات سوداء، وبقبعات صغيرة على رؤوسهم، وسط حراسات من الجنود وهم يغتفون: يروشلام شيلاتو. - القدس لنا -) هناك، يعثر المرء على كميات لا حصر لها من الملابس القديمة التي تباع بأسعار رخيصة، ويوسع أنه يختار قطعة الملابس التي تلائم. ومع ذلك، فلا يندر أن يشتري الأهل لأولادهم معاطف ليست مناسبة لهم، فتظهر حقيقة مصورها، لكنها كانت مصدر مباهاة، وبخاصة أمام أطفال اعتادت أمهاتهم أن «يسكجن» لهم معاطف من البطانيات القديمة ذات اللون الرمادي الكتيب.

كان جدي لأمي الذي لم يفارق البرية طوال حياته، يسكن في بيت من الشعر، ينصبه على رؤوس الجبال صيفاً، وفي سفوحها البعيدة عن مهب الرياح شتاء. وقد كان سريع الانفعال، شديد الغضب، لا يرحم أحداً من أبنائه الذين كانوا جميعاً في خليفته. وكانت جدتي مكلفة بحلب الأغنام والعناية بها كلما عادت من المرعى. لكن قسوة جدي اضطرتها إلى الهجرة، فارتحلت إلى حي الصلعة، لتقيم مع ولديها اللذين هربا من قبل. وكان خالي الكبير، هو أول الإلهابيين، لأن جدي كان يعرضه لعقوبات فادحة، كلما

ارتكب خطأ أو اشتكى أحد عليه. كان يربط حبلاً طويلاً على وسطه، ثم يدليه في بئر مهجورة خالية من الماء، ويحسه فيها، فيظل أياماً لا يأكل ولا يشرب إلا ما كانت جدتي تستطيع بالخفية أن تهريه إليه من خبز وما، ثم يفرج عنه جلدي، ويتنشله من البئر، ليعود إلى حبسه بعد ذلك من جديد.

تزوج جدتي من امرأة أخرى، أنجبت له ولدين أحدهما هو أصغر أخوالي الذي هرب بدوره، بعد أن رعى أغنام أبيه وقتاً غير قصير. ثم التحق بمنظمة فتح، وأصبح مقاتلاً في صفوف المقاومة الفلسطينية بعد نكسة حزيران، حينما كانت مرابطة في الأغوار، واجتاز النهر ذات ليلة مع مجموعة فدائية للقيام بعمليات مسلحة ضد قوات الاحتلال، ثم ألقي القبض عليه بعد اشتباكه مع دورية عسكرية إسرائيلية، واقتيد إلى السجن، وفي أثناء التحقيق معه أبدى تجاوباً مع المحققين، واستجاب لرغبتهم في التعاون معهم، ولتزويدهم بالمعلومات عن المقاومة، فنقلوه إلى فندق فاخر في القدس الغربية، أمضى فيه عدة أيام، جرى تدريبه أثناءها على أجهزة دقيقة خاصة بالتجسس. وأخبرني فيما بعد أنهم كانوا يتنقلون به في بعض مناطق القدس الشرقية، وقد جاءوا به ذات ليلة وتوقفوا بالقرب من بيتنا، بعد أن عرفوا صلة القرابة بيني وبينه، لإيهامه بأنهم يعرفون الأمكنة والناس بدقة متناهية. ثم أرسلوه إلى الأردن، لمواصلة مهمته السرية، فعاد إلى قاعدته التي انطلق منها، وسلم للمسؤولين عنه ما بحوزته من أجهزة، وأخبرهم بكل ما جرى معه، فاستمر مقاتلاً في صفوف المقاومة، وحينما خرجت فصائلها من الأردن، بعد مذابح أيلول والأحراش، خرج معها إلى دمشق، والتحق بعمل مكثفي في أحد أجهزتها، ثم أخذ يقرأ ويشقف نفسه، وكتب فيما بعد عدداً من القصص والروايات.

كان أبي قد أصبح مختاراً للعشيرة بعد جدتي، لكنه لم ينقطع عن العمل في دائرة الأشغال كلما وجد فرصة سانحة لذلك، وكان في الوقت نفسه يزور أرضنا الواقعة في حي الشيخ سعد، قمحاً وشعيراً، يحصده هو وأمي، ثم يدرسه ويذريه، ويجمعه في أكياس. لكنه كان يصاب بالمرض بين الحين والآخر، لكثرة الجهد الذي يبذله، ولقلة الاحتراس، فيمضي في المستشفى عدة أسابيع، أشعر أننا بها بالوحشة والفراغ، فليس معي في البيت سوى أمي وأخواتي وأخي الصغير، فيتناهني إحساس غامض بأنني مسؤول عن حولي وأنا لم أتجاوز الثانية عشرة من عمري بعد.

في تلك الأثناء، تزوجت عمتي للمرة الثانية، بعد طلاقها من زوجها الأول بسنوات، من رجل يكبرها في العمر، فلم يرق ذلك لجدي وليقية الكبار في العائلة، ولم يحضر زفافها إلا أحد أعمامي. وخطر ببالي - احتفاءً بالمناسبة - أن أأخذ الكبار، فحملت المسدس الذي يفتنيه أبي، غير أن أحداً لم يأبه لي، مما جعلني عرضة للارتباك. وانتقلت عمتي للإقامة مع زوجها في حي الشيخ سعد، وظلت تعيش فيه حتى ماتت قبل عام، فلما حاولنا نقل جثمانها من بيتها الواقع في الضفة الغربية إلى مقبرة القرية الواقعة داخل حدود القدس التي أعاد الإسرائيليون ترسيمها بحسب رغباتهم التوسعية، رفض ذلك المجنود الإسرائيليون المرابطون غير بعيد عن المقبرة. كنت أتحاور معهم ورفقتي اثنان من أبناء عشيرت - هما الشيخ محمد حسين، إمام المسجد الأقصى، والكاتب جميل السلحوت، ولم ينقل الموقف سوى ضابط يعرفه الشيخ محمد، بحكم عمله في الأقصى، فسمح لنا بدفنها في المقبرة.



ديفيد معلوف : نحن ، جميعا ، منفيون

ولد ديفيد معلوف في بريسان بأستراليا، العام ١٩٣٤، تلقى تعليمه في جامعة كوينزلاند ما بين ١٩٥٩ و ١٩٦٨. عاش ودرس في المهجر وتقل في أنحاء أوروبا، ثم عاد إلى أستراليا ليدرس اللغة الإنجليزية في جامعة سيدني. وهو الآن متفرغ للكتابة، يعيش في أستراليا، ويضي قسماً من السنة في توسكانيا الجنوبية بإيطاليا. حاز جوائز عدة، بينها جائزة باسكال ١٩٨٨، جائزة الكومونويلث للقصة ١٩٩١، جائزة فينيتا لإترالية الفرنسية لأفضل رواية أجنبية. روايته «العالم العظيم» نالت جائزة مايلز فرانكلين وجائزة مهرجان أدبيلايد للأدب. أما روايته الشهيرة «لتذكر بابل» فكانت لها جائزة جديدة منحها مدينة دبلن في العام ١٩٩٦، هي «جائزة دبلن - انترناشال إمباك الأدبية».

*

آن فكرتُ بنقل رواية ديفيد معلوف «حياة متخيلة» إلى اللغة العربية، لم يخطر ببالي أنني سأجد الروائي الأسترالي، ذا الأصل اللبناني، جالساً معي مساءً، في حديقة منزلي بهتان، مع نفر من المهتمين بكتابته. هل الأمور بسيطة إلى هذا الحد؟ أم أن الفن بذاته يمنح الحياة هذه البساطة المحببة العميقة، التي تجعل الحياة ذات مذاق مختلف؟

كان الأمر أبسط مما ظننت.

بعد أن أقمّت نقل الرواية إلى اللغة العربية كتبتُ إليه أبلغه الخبر، وأستأذنه في نشرها. جاعني الجواب في اليوم التالي: موافقة بالفاكس!

وبعد أن تمّ الطبع، كتبتُ إليه، ندعوه إلى زيارتنا في عتّان لمناسبة صدور روايته، وقد قبل الرجل بمنّا. لم يكن علينا سوى أن نعتبر تذكرة سفره من لندن إلى عتّان، إذ كان وفر علينا تكاليف سفره من سيدني إلى لندن على حسابه.

وها هو ذا في حديقة المنزل، يتحدث بألفة وخفوت وحنوية، كأننا أصدقاء. حياة كاملة!

ما الذي دفع رجلاً مثل ديفيد معلوف إلى هذه «المغامرة»؟

أزعمُ أن طبيعته هي التي دفعته.

لكن، كيف لي أن أقول هذا، وأنا لم أعرفه، شخصياً، إلا الآن وهو في حديقة المنزل، حديقة الصبار، الحديقة

الجزرانية، كما أحب أن أسميها؟

هنا، يتعمّن عليّ القول إنني قرأت طبيعته من نصوصه، من رواياته، وقصائده المختارة. إنه رجلٌ يهتم بما هو قصي، يهتم بالأطراف أكثر من المركز، ويحاول الإمسك بالبعيد. ولأمثلُ على هذا:

في «حياة متخيّلة» يعمد ديفيد معلوف إلى تناول المرحلة المعتمة من حياة أوفيد، شاعر روما، المنفي إلى خارج حدودها ولفتها، بل لغتها، اللاتينية واليونانية. كان سهلاً عليه أن يتابع أوفيد الشاعر، في عاصمة الإمبراطورية، حيث كل تفصيل واضح، وكل إشكال له إمكان حلّ. أمّا أن يتناول أوفيد في منفاه بين «البرابرة» حيث الصلة بين الشاعر ومحيطه هي بالإيماء والحامسة، لا بالنطق والمنطق، فإن هذا هو الاختيار الصعب. وأنا أعتقد أن عمل الفنان هو، بالضبط، في هذه المنطقة، أي المنطقة الرمادية التي تستدعي الوقفة التأملية المتأنية، الباحثة في العمق.

وفي روايته «ولتذكر بابل» يتناول فتىً ألقته سفينة المجلزية وهو في الثالثة عشرة من عمره، على شاطئ استرالي مهجور يؤمه السكان الأصليون الذين يتقلون هذا الفتى خادماً السفينة، فيحيا بينهم حياتهم، حتى إذا بلغ الثلاثين، عاد إلى مستوطنة للبيض، مستوطنة تخوم. إنه يعود إلى أصله، لكن الناس - ما عدا أسرة واحدة - ينكرونه ويضايقونه، بل يضايقون حتى الأسرة التي أوتد. في ما بعد، يعود الرجل إلى القبيلة الأولى، إلى السكان الأصليين، ويختفي ذكره، ولربما قُتل في إحدى الحملات التأديبية التي كان يشنها البيض المستوطنون على السكان الأصليين.

المفارقة هنا، هي أن الإنجليز يرفضون المجلزية.

كان سهلاً على ديفيد معلوف أن يتناول حال الفتى بين السكان الأصليين، وأن يحتفي بعودة سهلة له، في أحضان قومه البيض.

لكن هذه ليست مهمة الفنان. السهولة ليست مهيّئة المبدع.

وفي رواية «خيز الآتي» القصيرة يتناول الكاتب مجتداً استرالياً ألقى به مع فرقته في وحل الحرب الأوروبية. في البداية يرسم ديفيد معلوف جو الحماسة والأثاشيد الذي اندلع مع اندلاع الحرب، جو الموسيقى العسكرية والمتطوعين الشباب. ثم ينتقل من جو الهستيريا هذا إلى جو الحنادق القاتل، ويتم هذا كله عبر سيرة المجتد ذاته. الحلفاء انتصروا في الحرب.

لكن الشباب كانوا هم الخاسرين.

استراليا كانت الخاسرة بخسرانها شبابها.

ألم يكن الأسهل على معلوف أن يتدفق في وطنيته، حد الاحتفال بالنصر؟

لكن هذه ليست مهمة الفنان. الفنان معني بالمصائر التي تشكل النقد، لا بالمصائر التي تجمل التواجهة.

■

من كتابه «١٢ شارع ادموند ستون» الذي يكتب فيه عن بيوته وأهله، وأصدر في العام ١٩٨٥ عن دار نشر بنجوين، أقتطفُ سطراً يتحدث فيها عن محثّره اللبثاني، مشيحاً في جده:

«جا» جدي إلى بريسبان (بأستراليا) من لبنان، العام ١٨٨٠، مع أن لبنان، في تلك الأيام طبعاً، أيام كانت أستراليا غير متحدة، عدداً من ولايات متعادية، كان غير موجود إلا في أذهان وطنيين قليلين. كان لبنان جزءاً من سوريا الكبرى، التي كانت بدورها إقليماً من أقاليم إمبراطورية الأتراك المريضة. لقد هرب جدي من وطنه في أعقاب فترة من المجازر، ومثل كل اللبنانيين المسيحيين أدار ظهره عن وطنه، أسفاً، وبدأ حياة ثانية في العالم

الجديد. كان اختياره استراليا، اعتباطياً، ولم يعرف أحد سبب هذا الاختيار. كان من الممكن أن يذهب إلى بوسطن، أو إلى ساو باولو بالبرازيل. لكن الاختيار حين يقرر يغدو ملزماً. الآن صار أبي، مع بقيتنا، استراليين». أضيف إلى هذا أن جد ديفيد معلوف أخفق في أن يكتسب الجنسية الأسترالية، فظلّ شخصاً أجنبياً، سورياً أولاً، ثم لبنانياً. وحين وقف لبنان التابع لفرنسا، مع حكومة فيشي، لا مع فرنسا الحرة، صار جدّه عدوّاً أيضاً، وألقي عليه القبض.

إحدى الصحف، وهي تنشر خبر زيارة ديفيد معلوف، أوردت تعبير «الكاتب العربي الأسترالي»، لكن الرجل يقول: جدي جاء إلى أستراليا في العام ١٨٨٠، وأنا لا أعرف اللغة العربية. أنا أشعر بأنني إيرلندي أكثر، ذلك لأن تربيته الأولى كانت مع الإيرلنديين وكنيستهم. أثمت إشكالية انتماء لدى ديفيد معلوف؟ لا، ونعم...

أقول: لا، إن كان الأمر يتصل بانتماء قوميّ أو ديني، فالرجل أسترالي مرموق، ومن أسرة ذات مكانة دينية معروفة. وأقول: نعم، إن كان الأمر يتصل بالتطابق المتصالح مع جماعة أو بلد. الفنان يظل، بهذه الدرجة أو تلك، غير منتم.



رواية «ملعبة طفل» (Child's Play)، التي نُقلت إلى العربية، هنا، فصليلها الأخيرين، هي من أكثر أعمال معلوف التباساً.

ويعود هذا الإلتباس، في رأيي، إلى أنها تخرق قاعدة (الجرمة - العقاب) في حياذٍ باردٍ، مذهبٍ إلى حدٍّ ما. تتخذ الرواية إيطاليا، أرضاً لها. وثمت منظمة سرّية تخطط لاغتيال. تتم عملية الإغتيال (التفاصيل في النصّ المنشور هنا)، ليسير القاتل الشاب «تحت البراعم المبكرة» طليقاً. عرضتُ سؤال (الجرمة - العقاب) على ديفيد معلوف. لم أظفر منه بجوابٍ واضح، لكنني أتذكر أنه أشار إلى مسألة عاجلتها الرواية، هي الانفصام بين الوعي والإحساس.



القصاصات الإثنتا عشرة التي اخترتها، قد تصلح لتكون بانوراما معينة، لجهود معلوف الشعري، المتنوع، المصحح عمّا لا تفصح عنه الرواية أحياناً.

قصيدة «اكتشافات مبكرة» مثلاً، حيث علاقة الطفل بالجد. وقصيدة «زيارة ثانية إلى غرفة فندق» التي تذكّرُ بأجواء كونستانتين كافافي. وقصيدة «في رافيتا»، حيث «نحن، جميعاً، منفيتون».

سعدني يوسف

قتل في ساحة العائدية

اقتربت الساعة. فعند عودتي إلى غرفتي هذا المساء كان لدي إحساس واضح، حتى قبل أن أتمس زر الكهرباء، بأن ترتيب الغرفة قد طرأ عليه طارئ. هناك، على الطاولة، السطح الوحيد في الغرفة الذي لم يكن عارياً تماماً، رزمة ورق بُني ثخينة. وقفت مسرراً إزاءها.

الرزمة لا شكل لها، وربما ضمت أي شيء، كلابتين أو شاحنة طفل قلابية أو عدة حلقة. بعد لحظة، بدون أن أتذكر فكي الحيط وطبقات الورق الثلاث، وجدتني أمسك بيدي، وبسهولة كأني استخدمت هذه الشيء كل يوم في حياتي، مسدداً أوتوماتيكياً من نوع «باريتا ٧٦٥».

كنت تساءلت مع نفسي مراراً كيف سيصلي الأمر بالتنفيذ. وأعتقد أنني توقعت دقة على الباب ووجهاً، صوتاً في النهاية، شخصاً ما قد يضع يده على كتفي ويمسحني بضع كلمات من الطمأنينة اللطيفة - كنت سأصدق الكلمات، فالصوت سيكون كافياً - وربما تمنى لي حتى الحظ، أو أطلق مزحة سجيّة. لا شيء من هذا البتة. إن ملاك هذه البشارة أسود، بارد، مريح تماماً في اليد.

لا حاجة إلى الكلمات. فالشيء هو ذاته الرسالة. وكنت عرفت منذ البداية أن عليّ، حين وصول الإشارة، أن أحضر في مكان معين، ووقت معين، وأنظر نقلي.

إذاً، قضيت الأمر. وقد تكفلت به الأسباب الأخيرة. ووضعت في الوجهة التي سوف تتخذها حياتي من الآن فصاعداً. لكن، قبل هذا، هناك الانعطاف القصيرة إلى ساحة القديس اغوستينو في بلدة ب. الآن، وقد حلت الواقعة، أحس برأسي خفيفاً، وبأني منهك فجأة. وضعت السلاح غير مهمم بأن ألقه من جديد، أو أن أقوم بأي استعدادات، وتددت بطولي على السرير، وغرقت مباشرة في نوم عميق. عتمة تامة، كأني مخنّر.

حين أفتت بعد ساعات كان الضوء لا يزال، والساعة تشير إلى الثالثة إلا خمس دقائق. أتمدّد ناظراً إلى السقف، ولأول مرة منذ كشف ورق التغليف البريق المشع، بدأ ذهني يعمل ثانية، وشرع قلبي، فجأة، ينهض شديداً، ويتسارع.

أذهب مسرعاً إلى الطاولة. إنه هناك. نفسه تماماً. أسود، ثقيل، خطوطه المرهقة، ومقبضه المغربي، متناغمة تناغماً جميلاً مع غايته، حتى لتبدو الغاية ذاتها مثل الطبيعة، كان هذا الشيء وجد منذ اللحظة الأولى للخليقة، وكان اليد بأصابعه الأربع، وإبهامها المرن، قد تمت لتناسيه، وأن الشككين، اليد والمسدس، تطورا في توازن كامل، الواحد مع الآخر، ليبلغا أشكالهما المثلى.

بيدي، فقط، تتجف رديشة جداً هذه اللحظة، فلا تستطيع تناوله. عضضت على شفتي، وشددت قبضتي على حافة الطاولة، منتظراً دمي يهدأ. حين استقرت يدي، مددتها اليه وتناولته. كان لمقبضه وتوازنه وبرودته تأثير مريح فيّ، مثل الذي قد يأتي من ذلك الصوت المطمئن، فهو على أي حال، البديل غير الشخصي. أنا أقف وسط الغرفة، ممسكاً به، بيمس، تماماً على مستوى المحصر. لقد استعدت تلك الذات غير الواعية، شبه الحائلة، التي نزعزت غلاف الرزمة وتركت المسدس يستقر، بديعاً، في موضعه. هكذا يجب أن يكون الأمر في ما بعد، مثل ما هو الآن.

في الوقت نفسه، ثمت استعدادات يجب ان تتم. أغتسل، وأغير ملابس، ثم أضع ممتلكاتي القليلة في جراب، أنا أفعل هذا كله ببطء واعتناء شديد، لأمل الوقت، وأكتشف أنني كنت في الدقائق العشر الأخيرة أنكلم بصوت عالٍ بالرغم من أنني عاجز عن استعادة كلمة واحدة بما قلت. عندما تم كل شيء بدقة، وأزيل آخر أثر لوجودي في الغرفة، جلست على السرير أنتظر. ليس في الغرفة أثر مني.

لقد نقلت نفسي منها. بعد مضي ساعة، أشرع أستيقظ حيث كنت أنام مستنداً إلى الحائط. أنا منتبه تماماً، صافي الرأس، مرتد كامل ملابس حتى السترة، والجراب الذي يخفي المسدس المعلق منذ الآن على كتفي.

الساعة تجاوزت الرابعة. الآن، يبدأ الأسوأ. ليس لدي ما أفعله سوى الانتظار. أنا غير مطلوب لعدة ساعات مقبلة. لكنني حاضر هنا، وحياتي كلها على راحتي، وهذه هي النقطة التي نزلت عليّ كضربة مطرقة، ومعني الآن، ببساطة، كما هو الأمر دوماً، آلة تحمي حياتها الخاصة، وكل الماضي المتاح في خزين ذاكرتها يمكن استدعاؤه آن الحاجة، والتقدم نحو مستقبل ليس من شك، ولو لحظة، في أنه هناك. الذهن يفرض نفسه. وهو أيضاً يبنغي المضي معه، عبر الحدث، والخروج به. إلا أنني الآن، أمتح كل شيء، من أجل حقيقة أو لغز يمكن له ان يشغل نفسه بهما، ويتركني حراً..

أحس أنني أنكلم بصوت مرتفع ثانية، وثانية لم تسجل ذاكرتي الحديث، وان سجلته فاني عاجز عن التقاطه. قد يعود إلى الظهور في ما بعد، في ما عزمت عليه، وأريده الآن في حين طاع - تلك الحياة الطبيعية القائمة على مبعدة ساعات قليلة من الآن، في الجانب البعيد من الحدث. أقول لأبي كآني أمسك بخيوط حديث منقطع: نعم، أريد أن أتزوج. نعم. أحفاد. أحفاد. أحفادي. جسدي يعرفهم، أولئك ابنا الأجيال الآتية، كأن السنين المقلية ماثلة، حية، أمامي، وكأنهم بالفعل، من لحم ودم، يملأون الصمت بأصواتهم. أود لو ناديتهم، لكنني نسيت أسماءهم. أقول: وددت لو كنت هنا، أتلهف هذه اللحظة أن أتحدث إليك، أن أدع ذهني يسترخي على نبرات صوتك، أن يضبط ذلك نبرة هذه اللحظات الأخيرة في الغرفة.

وأدرك، بصدمة صغيرة، أنني لم أكن أخطب أبي، بل كنت أخطبه هو. أتره، يتحرك الآن، فعلاً، من النوم الضحل للشيوخ؟ مستديراً ناحية الضوء الأول للفجر الذي يقدوري أن أراه يلوّن النافذة، ماداً قدمه في الأجزاء الأبرد من قاع السرير، متنشقاً، رافعاً البطانية فوق كتفه المنحنية، ناهضاً ببطء نحو السطح، الليترات القليلة من الدم الخفيف لا تزال تضح. والأشياء موسوقة تحت البطن المنخفض، سليماً لا يزال بعد ليلة أخرى في الأرض الحرام للتموم؟ أشعر أن هذه قد تكون اللحظة. الآن تماماً في خفة نومة الصباح المبكر، حين ينظر الذهن نظرتين، قد نقيم صلة أخيراً، وتجري المحادثة التي أتشوق إليها مثل مغفرة. الكلمات هي ما أحتاج حقاً. أشعر أنني وحيد تماماً، جث معروض للأشياء: لقطرات الندى التي لا تزال معلقة بفروع الأشجار في الساحة أسفل المبنى، الانتفاخات الصغيرة للضوء الأول حيث ستكون البراعم الشهر المقبل، للأطفال ذوي الصيحات الشاحبة الذين وقفت أراقبهم يلعبون لعبة المطاردة في الساحة، والذين يغطون الآن في نوم الطفولة المبكرة، أو يؤدون جولاتهم الخرافية خارج أنفسهم، أي أحلام الأطفال، للقط المنقبة عن الفتات في المداخل الباردة للمنازل، لغدران المطر الضحلة في ممشي الحصى التي تستشفي في الظهيرة، والتي يشكل جفافها سيرورة نسيان، قطرة قطرة

لمرور الهلال عبرها، لذرات السخام المستاقطة على الجذوع والفروع تاركة الندى بغطتها، لأغطية فوهات المجاري المستديرة المختومة بشعار البلدية العتيق - عين عمياء تحديق في أحشاء المدينة، التي تضفي روائحها الصدا، للنور الذي يتقدم خارجاً ببطء من عتمة الأشياء، من الأوراق، والأحجار، والغدران، ومزق الورق، من الأيدي والوجوه، من أعماق الفضاء ذاته، والذي لا يمكن أن يقاوم وهو يتدفق بلا انتهاء، بلا انتهاء، مانحاً أي شيء شكلاً، ولوناً، وصلابة، جاعلاً الحقيقة أمراً يدق على حواسنا الخمس ليبرأنا حقيقيين. في نقطة الضعف القوي هذه، نقطة الانفتاح على الحياة المشتركة للأشياء، يمكن لنا في النهاية أن نقيم علاقة.

أراه يتقلب ثانية. إنه الآن على حافة اليقظة، لكنه لا يزال منزوعاً من نهاية حلم حبه هناك، مع أن أصوات الصباح الخفيفة صارت تقدم له، فعلاً، الخبوط التي يمكن له أن يمسك بها وينهض ويخرق السطح. امتدت يده إلى كأس الماء على الطاولة الليلية حيث الأكواب أيضاً.

لماذا أفكر بذلك الشاب - طالب الحلقة الدراسية، فرانسكر، الذي قتل السفير في سانتو دومينغو؟ لم جاء بعد هذا الوقت كله ليشتدني؟ لقد قلت كل ما علي أن أقوله عنه، أو له. كل شيء.

في هذه اللحظة الغريبة بين النوم واليقظة، يكاد يلتقط مرآي، وربما استطاع أن يمسك بالمشهد المتلاشي في طرف عينه - ذلك الشاب، أهو؟ في موقف الترام بزيوريخ - فيراني هنا وهو يجلس ويدلي ساقه على جانب السرير، بينما قدماء المرحّثان لم ثولجا بعد في حقّي الفتى الأسودين. لقد استيقظت مبكراً. انا أنظر، منصتاً. الشفتان الرقيقتان تتحركان. الرأس تنوس بأفكارها، أو قد يكون السبب بسيطاً هو أن ثقلها صار خارج السيطرة. لكن ليس ثمة كلمة. سوف تظهر ابتته بعد لحظة، تضع قبلة مخلص على جبينه، معبرة عن اندعاشها لأنه في هذا اليوم بالذات - في ما بعد، عصرًا لديه موعد - سبق الساعة وتحرك مبكراً. نعم، ها هي ذي طرقتها على الباب.

ترك قهوته على الصنينة ونقضي إلى الغرفة المجاورة. وبينما هو يرتشف القهوة، ويقضم بسكويت الماء الإنجليزي، يتفحص اللوحة التي بجانب كأس الماء ويقرأ الخريشات التي ظهرت من نومه المنقطع، الأفكار الليلية التي تقدم نظرة خاطفة، نادرة ومدهشة - فقط نهاية صفحة مرفوعة بعناء - لـ «اللا - أعمال»، تلك الظلال، مجلدًا بعد مجلد، التي أخرجها إلى النور. لا مفتاح هناك. ترى، ما الذي كان يؤرقه؟ ماذا؟ ماذا؟

أنا أتلاشى من المنظر. الامكان سيمر. انه منشغل الآن، وقد نشط ذهنه فجأة في واحدة من خريشاته. انه يضيف شيئاً. يشطب كلمة، ويضيف اثنتين. أي فكرة ينبغي ان تكتشف على اللوحة الليلية، قد أدت إلى هذه الإلتواءة اليسيرة في فمه، وهو يأخذ رشفة أخرى من الفنجان، أم أنها مرارة القهوة حسب، القهوة التي يشربها بلا سكر؟

آه، إن العالم جد غريب، جد حزين، لكنه ممتع! الآن، قضى الأمر. فلقد تركني. لو كانت هناك نقطة، آنذاك، حين كان ذهنه لم يستقر بعد في الحقائق والتفاصيل، منجرفاً بين إمكانيات لا نهائية، ولا يزال منفتحاً لأي واحد منها، ليدخل أو لا يدخل - فإن تلك النقطة مضت. لقد بدأ يوم عمله.

أزاح القهوة جانباً، وهي لم تنته بعد، وكتب بسرعة، مطلقاً صبراً ضئيلاً. عيناه تتألقان. قطعة أخرى من العتمة جيء بها إلى عالم البهاء والنور. ها هي ذي الكلمات القليلة التي تظهر، وأنا لا أستطيع قراءتها.

الساعة هي السابعة والنصف. الماء لا يزال جارياً لحمامه. أخرج مسرعاً بدون أن أنظر إلى الغرفة التي أمضيت فيها حوال ستة أسابيع من حياتي. أغلق الباب بهدوء، أهبط السلم، اجتاز الممر المؤدي إلى سيدتي العجوز ذات الساعات التي يجب أن تكون تدق الآن في منطلق الصباح، والطيور التي في أفاصها ذات الأغصية الداكنة لم تتطلق في أغنيتها بعد.

أعبر الساحة. إنها خالية إلا من متشرد متكوم كالعادة عند باب بائنة الزهور. أنعطف إلى الشارع العريض. أمشي خفيفاً إلى الركن، ثم أركض الأمتار العشرين الأخيرة.

إنني في طريقي.

فُضي الأمر. وسار كل شيء على غير ما خُطط له.

السيارة، حين وصلت تحت المجاز ذي القناطر حيث أبلغت أن أنتظر، كانت عربة نقل تقودها فتاة، فتاة ذات شعر سبط أسود ينقص إلى الخارج تحت أذنيها. ولم أعرف، إلا بعد أن صعدت وجلست إلى جانبها والتفتت مبتسمة لي، إنها كارلا. كارلا! كم جعلها تغيير لون الشعر مختلفة... فتحت فمي لأتكلم، لكنني قبل أن أتمكن من فعل ذلك قد كنت لي نفسها.

«أنا إدريانا. أنا سوف أنقلك. أنا أيضاً أعطيك. ليس ممنوعاً علينا أن نتحدث، لكن الأفضل ألا نفعل ذلك».

انطلقت السيارة خارج الزقاق إلى طريق أعرض، ثم في أحد الشوارع العريضة، وبعد دقائق كنا في البلدة، التي يلمس نور الشمس المبكر أبراج كنائسها، وكانت البلدة ترنخ أمام نواظرنا في الفجوات بين جلوع أشجار الصنوبر.

نظرت مرة إلى الوضع الجانبي لوجهها، رفعت رأسها قليلاً وأشارت بوضوح إلى أن ذلك قد لا يكون ممنوعاً تماماً، لكن من الأفضل تجنبه.

راقبت البلدة، التي لم أعرفها حقاً في أسابيعي الخمسة هناك، تغطس بعيداً في النسيج الخشن، الوردي والبيتي، للجلود - قبتها العظيمة، أروقتها الشهيرة حيث اللوحات في هذه الساعة لا تزال في العتمة خلف أبواب مغلقة، نهرها حيث تقوم جسور أنيقة من الحجر. لكن البلدة مضت في النهاية، وكانت هناك جدران حجرية على كلا الجانبين، مع لمحة من غياض الزيتون والبساتين في الأعلى، والوجه الجانبي لكارلا، غير المألوف تحت الشعر الأسود المستعار.

أقلقتني أن أعرف أن الفتاة التي بجانبني دخلت مرة في منامي ولعبت دوراً هناك لا أستطيع استعادته ابداً، مع أن جسدي تذكر، يذفء متصاعداً، نزوة.

تري، أكانت ذات شعر أسود حينها؟ بدأ لي الآن أنها كانت ذات شعر أسود. وأن هذا الأمر، وليس أي شيء قلناه أو فعلناه، هو ما ضابقتني في الأيام التالية، حين ألتقي عينيها عبر طاولة الطعام، كأني أتناول جانباً منها في منامي، جانباً قد لا تكون تشعر به، أو أنه مخبأ طويلاً، كما فعلت هي، واعية، بتناول جانب مني، مرة، حين كنت أمام المرأة في الشقة، ولمست خنكاً بمستحضر التجميل، ووضعت نقاط القرمز الصغيرة عند زوايا عيني. وها هي ذي الآن كما تخيلتها. أم ترى أن حلمي نفسه قد تغير بفعل مظهرها الجديد؟ يبدو أن علاقتنا كانت، دائماً، أقرب مما عرفنا. أسبوعاً بعد أسبوع، كنا منكبين على المادة نفسها، يغطي واحدنا الآخر في السر، عاملين جنباً إلى جنب منفصلين، لكن طرفنا تتقاطع بلا انتهاء. ألهذا حلمت بها، تماماً كما بدت الآن؟ لا كارلا الشقراء، لكن كارلا إدريانا ذات الشعر المستعار الأسود. وتسامت، في توهمي، تري... ما كانت علاقتها مع ضحيتنا الشهيرة؟ أي أفاق من حياتها

كانت تتابعها في عالم المرايا الواسع لكتابات، وكيف كان نصيبها فيه مقارنة بنصبي؟ وثانية، خطر لي أنني بحاجة إلى أن أقرأ أعماله كلها من جديد، باحثاً عنها هذه المرة، ببديلي الجاهز، قرني في صورة أخرى.

التفتت إليّ، مرة أو مرتين، تلحظني. (أكنت أتكلم بصوت مرتفع؟) وهنا، كنت أنا من أطاع الأوامر. قالت ونحن ننتقل من بوابة المكوس على الطريق السريع : «لدينا أربع ساعات لهذا، عليك أن تحاول النوم».

كان يمكن أن أحتج آنذاك بأنني قد غمت الكفاية، وأنني بالفعل في ما بدا لي حالة من النشوة لا تتفق مع ما أنا مقدم عليه. لكن كلماتها المنطوقة كما فكرتُ في ما بعد، مثل ما يتكلم المرء مع طفل صغير، كان لها تأثير أمر المنوم المغناطيسي فيّ. ربما كان دفء المقصورة، والقرب الحامي لحضورها: ربما كان، ببساطة، الحركة المنتظمة للعرض، أو رغبتني أنا في التحرر، برهة، من ظرف القلق الملح، إلا أنني شرعت على الفور أفقد الوعي، وأحسست بها تضع وسادة تحت رأسي، وسقطت في فراغ أخذ بضاء تدريجياً. وفي وقت لا أعرف كم طال، ليكشف خطأ طويلاً مستوياً من شاطئٍ أنه كاليفورنيا الجنوبية. كان الوقت عصراً، والضباب يهبط على المحيط، لكن الشاطئ، وسيف المحيط كانا مشمسين. مويجات ناصعة تساقط على بعضها في الرمل الزجاجي، وستة فرسان كانوا يحثون جيادهم في الموج، الأضواء تتراقص على خواصر الجياد، الجياد العالية السوداء إزاء السماء، بينما الفرسان ينتصبون طوال القامات، إلا أنهم بلا وجوه. أصواتهم تحت الجياد قشماً تحت غيوم بيض، وبطيئاً، جواداً إثر آخر، استدارت الجياد ناحية البحر، مخوفة فيه، وعلى خواصرها ذلك الضوء الغريب، ثم غابت في الضباب.

الماء الدافئ كان يحيط بي، لكنني كنت في ضباب. لا من علامة للشاطئ، ولا متعلّم يدلّ عليه فأستهدي نحوه. كان الماء كثيفاً ودافئاً، وكان لديّ إحساس مريض بأن الضباب لو انحلى، وسقط عليه النور، لصار أحمر.

حاولت جهدي، لكنه أخذ يكثف، وثقلت أطرافني. حاولت تحريك كتفيّ ورجليّ، وأردت أن أصرخ، وكان الهواء في رثتي ثقيلاً بارداً. حاولت ثانية، وفي هذه المرة امتلأ حلقي بالصوت. اندلعت صرخة. كانت جبل النجاة الذي ألتقطه وأنشيت به وأصعد.

رمشت عيني مستيقظاً. لقد توقفتنا.

«كنت في حلم مزعج»، هكذا أخبرتني كارلا ادريانا، كأنها من جديد تشرح شيئاً لطفل صغير جداً. كان في صورتها لمسة قلق يمكن أن تقول: «أنت بحاجة إلى المراقبة. بإمكانك إفساد الأمر. فأنت ذو خيال واسع. ولهذا أنا هنا. ليس كل واحد، كما تعلم، بحاجة إلى تغطية». لكنها لم تقل ذلك. ما قالته هو: «لديّ بضاعة ينهي أن أوصلها. وبإمكانك المساعدة إن أردت».

خرجت من السيارة واستدارت إلى الأبواب. كان القسم الخلفي معبأً بصناديق تفاح لم أشم رائحته إلا الآن. كانت السيارة متوقفة أمام دكان فاكهة هو في الوقت نفسه مشرب، ومخزن عام، ونقطة هاتف ومطعم. في مقدمته ثلاث طاولات أو أربع بدون كراسٍ، وقد تهرأ طاولتها الأبيض. انحني في العربة وأخرجت أحد الصناديق.

أخبرتني قائلة: «لا. ليس ذاك. الصندوق الذي تحته. وكن حذراً، فهو أثقل مما كنت تتوقع. سأخذ أنا الصندوق الآخر».

حملنا الصندوقين داخل الدكان الفارغ عبر عمر يقع بين المطبخ المهجور لكن التنظيف، بكل سطوحه

المعدنية الملمعة، ومراحضين قنرين أحدهما بلا باب. ظهرت امرأة من الغرف الخلفية وأخبرتها كارلا بصورة عادية : « بضاعة لبيبرو ». أومات المرأة برأسها. « لا رسالة أخرى. فقط البضاعة وحقيقة أننا جئنا ». المرأة التي كانت عجوزاً أومات برأسها ثانية وسحبت شالاً بئياً حول كتفها. كانت تحمل لفة من خيط الحياكة الرمادي وقد غرّزت إبرُ خشبية ضخمة في الكرة.

« أليس لديكما وقت للقهوة؟ »

قالت لها كارلا : « لا . نحن لسنا متأخرين، لكن ليس لدينا وقت ».

صنعت المرأة خطأً بشفتيها : « خطأً سعيداً إذا ».

أدخلت كارلا يديها عميقاً في جيبي سترتها المحبوك من الصوف، وأتلفت رأسها في حركة ظننتها على الدوام طريقة مترفعة حين كانت شقراء فارعة، لكنها تبدو الآن حركة عصبية. إنها بحاجة إلى مظهرها الأكثر سواداً كي أراها على حقيقتها. قالت وهي تتقدمني في طريق الخروج : « تعال ».

أغلقت الأبواب الخلفية للحرية، وصعدت، لتنتقل من جديد مسرعين تحت أوراق الربيع الجديدة. قالت لي : « إن أردت قهوة، فثمت قارورة، كما إنني ابتعت شطائر. فكرت أننا سوف نتوقف ونأكل بعد أن نغضي أبعد في الطريق ».

بعد ساعتين، توقفتنا في مسرب خارج الطريق الرئيس، وأكلنا لفات لحم خنزير، وشرينا قليلاً من النبيذ الأبيض، كما تناولنا قهوة. كانت اللفات داخل منديل شاي منشئ بعناية ومكوي، وثمت مناديل ورق أيضاً، كؤوس ورق للنبيذ، ومزيد منها للقهوة. لكنها نسيت أن تحضر معها السكر.

قالت : « اللعنة، اللعنة، اللعنة! كيف أمكن أن أنسى؟ » لم أجدها، قطع، منزوعة، كما رأيتهما الآن. فكرت بالهيا المستحث وهي منهكة بمحاتها المطاط، تزيل الهفوات، لكن الهفوة الآن هفوتها. قلت لها وأنا أرتشف القهوة المرة : « السكر لا يهمني إطلاقاً، بل إنني أفضل القهوة هكذا ».

لكن تفضيلاتي، أو أكاذيبي المؤدية، ليست هي النقطة. فلقد خطت أن يكون كل شيء حتى أدنى التفاصيل محكماً، ونسيانها هو ما أزعجها. الأمر أكثر من إدارة سيرة لشؤون منزلية. لكان عنصراً

جوهرياً من الوضع تنوسي بصورة قاتلة، مخلفاً فجوة لا يمكن سدها. وبدا أنها تقول إن نسيته هذا فقد أنسى أي شيء. ما الذي نسيته؟ حاولت أن تذوق ما كان في القهوة، إلا أنه لم يكن هناك.

حين شعلت السيارة، لم تشتغل. إخفاق آخر. أخذت تشتم، وبدت فجأة في مزاج مختلف. لكانها خرجت من طقس لتدخل في آخر، مثل ما كان النهار بغيومه الخفيفة ومطره الوشيك. وخطر لي أن عليها

أن أرادت استعادة مزاجها السابق، أن ترفع شعرها الأسود المستعار المتصق شديداً، وتترك شعرها

الاشقر يخفق حراً. لكن الأمر، بالطبع، لم يكن بهذه البساطة. عرفت أن الفكرة هي جزء من كآبتي

المتزايدة. المحطة الأخيرة من رحلتنا عجائزنا، لم يعد أمامنا من توقف إلا في النهاية. المقصورة الصغيرة

التي كانت قبل أربع ساعات مكاناً غير مألوف لدي، صارت مكاناً أتردد في مغادرته. لقد كانت الأمان.

كانت في الجانب المعروف، في الجانب المأمون من الحدث. ووجبتنا المشتركة، التي لم أكن فكرت فيها

ونحن نأكل، كانت شيئاً سوف أسعد لو تذوقتها من جديد : اللقات المحصنة، بياض منديل الشاي ذي

الطيات الحادة، حتى القهوة المرة. وإذا أستعيد ما مضى، أراها مهمة، لحظات العزلة المشتركة تلك، في

المقصورة، والطعام، والشراب، حتى أنني تمنيت لو أبطأت، لكن الذي حدث هو أنني تقبلت، ببساطة، هذه

الأشياء، وتركتها تمضي. سألت نفسي : « لماذا لا أفهم الأشياء إلا حين لا أعود جزءاً منها؟ »، وقد

أصابني هذا، أيضاً، بالقنوط. تبدل الطقس في المقصورة كان كله مني. وذاك الأمر الهين، نسيان

السكر، ربما أثر في كارلا ... أقل بما أثر في، والرغبة في أن تنزع شعرها المستعار وتكون كارلا من جديد، كانت أيضاً من أجلي، لا من أجلها. كان الأمر سيعود بنا إلى أمان أمس، أو إلى ثلثمائة كيلومتر سابقة. راقبت الأرقام تسقط على لوحة القياس، وكنت مسروراً إليها، حتى لم أكد أحسن بقطرات المطر الأولى، إلا حين كنا في وسط العاصفة، لنخرج ثانية إلى نور الشمس المندى والأرصفة اللامعة، ثم لننطلق في مسافة أطول فنبلغ ضواحي البلدة.

هكذا، لم أر المكان، البتة، رؤية أثبتت فيها من وصفه. فقد زحفنا، ببساطة، متقدمين، عميانا، مع أضوائنا، بينما مصابيح السيارات والأشجار والأشكال المضطربة ذوات الحافات الناعمة تتطاير عبر الزجاج.

قالت أدريانا وهي تحدّق من انحناء العجلة: «نحن هناك تقريباً. سوف أتوقف لحظة تحت القناطر، ونستطيع أن ندخّن سجارة. سوف تسمع الساعة تدقّ. تأكل من أنك أخذت كل شيء معك.» كانت تضع أشياءها، ويضعنها بقايا زهرتنا، في حقيبة كتف جلدية.

«سأخلص من السيارة في مكان الوقوف بالشارع المجاور. السيارة التي عليك انتظارها لتنتقلك في ما بعد، هي رينو زرقاء، ذات لوحة محلية. ستنتظرك في الركن، بجانب المصرف تماماً. سوف يأخذك السائق إلى طرف البلدة، ومن هناك تأخذك سيارة أخرى.. هل كل ذلك واضح؟»

أومأت برأسي. أشعلت سجارة وقدمتها إليّ، ثم أشعلت سجارة أخرى، وألقت برأسها إلى الخلف على الطريقة القديمة، وهي تسحب أنفاساً عميقة. جلسنا صامتين. توقعت في هذه اللحظات الأخيرة أن أجد قوة سيطرة على نفسي، أن أغلق عيني وأعدّ، مثلاً، أو أفكر في أحد تلك المشاهد المتخيلة التي اعتدت وأنا طفل أن أتيم نفسي عليها، والتي لا أزال قادراً على استعادتها في مناسبات، أو حتى أن أجد وصفة كلمات، قصيدة، قصيدة رونساو «إلى هيلين» التي تعلمتها في المدرسة الثانوية فظلت بلا سبب في رأسي، أو صلاة يمكن ترديد مقاطعها مراراً وتكراراً حتى يستنفد الوقت. بدلاً من هذا اجتاحني فزع أعى، ومائة سؤال أردت، بفتة، أن أمطر كارلا بها، وليس من سؤال واحد بينها يتصل، ولو من بعيد، بالأمر المقصود، كما أن كارلا أقل تهيوأ مني للإجابة عن بعضها. بعد كل أسابيع استعدادي، كنت غير مستعد، البتة، لما سوف يحدث.

قالت: «الآن. جاء الوقت». نظرت نظرة خاطفة إلى مرآة الرؤية الخلفية وشغلت المحرك. «أذهب!» يجب أن أكون فتحت الباب، ثم تعثرت خارجاً، مثل ما نمّت من قبل، لمجرد سلطة صوتها، ذلك لأنني صرت، فجأة، وحيداً تحت القناطر، التي كانت تقطر ما بعد العاصفة. لقد ذهبت، وأنا كنت أسير، وفي داخلي إحساس حالم بأن لكل شيء - بؤرة جدّ حادة، على امتداد الطرف الغربي للساحة، عبر المقهى الذي بلا رواد والمخزن الذي يبيع لوازم ثياب ووسائد.

كان الضوء باهراً، كما يحدث بعد المطر، والساحة ملأى بسجف من السماء، والحمام تنهل منها، أو تطرش زجاجاً هشيماً إلى أعلى.

ناقوس كان يدقّ. الناس واقفون تحت مظلات مفتوحة. قطرات مطر ساخنة صغيرة تنزل منحرفة في ضوء الشمس، والواجهة المقابلة التي بدت قريبة، جدّ قريبة بالنسبة للساحة التي تخيلتها، كانت مضادة وذهبية، وكل تفاصيلها قاسية الحافات، ودقيقة، كأنها نحتت للوقت.

كنت كالعائد إلى مكان من طفولته، ليجد أليفاً، لكنه المكان الخطأ. الأبعاد كلها كانت خطأ. ولم أتكلم على ارتفاع رنين الناقوس أو على قصر الوقت الذي ساستغرقه في الوصول إلى المنصة، أو، مع

قعقة أبواب الكائدرائية وانفتاحها، على الظهور المفاجئ خلفي لشماس يرتدي قبة مائلة وسروالاً، ليقف لحظة قبل العتبة المفتوحة حيث كانت الأبواب، مع صولجان الذي يسكه بطول ذراعه، وليدق ثلاث دقات قبل بدء الاحتفال. وقف، ثم خفض الصولجان بصورة طقسية مبالغ فيها، وتقدم سائراً. خلف الشماس كان الكاهن ومساعدوه يرتدون الأبيض. خلفهم التابوت محمولاً على أكتاف ستة حجاب ذوي لباس موحد. وأخيراً، الشيخ، وهو يبدو أكثر هشاشة مما توقعت، شخصاً نحيلاً منحنيًا ذا جمجمة كجمجمة الطفل، شقافة تقريباً، حتى لتكاد ترى العروق الزرق فيها، تنبض ناعمة. كان يرتدي سترة صباحية وسروالاً مخططاً ويعتمر قبة عالية لامعة. إلى جانبه ابنته، متشحة بالسواد، وقد التفتت لحظة، جانباً، وكانت منهمكة في فتح مظلتها السوداء. حين خطوت إلى أمام نظرت إلى أعلى. امرأة غير اعتيادية، هكذا فكرت حين التقت عيوننا. ثم نظرت إلى أسفل، وانفغر فيها في ما يجب أن يكون صرخة. لقد رأت المسدس.

توقف الزمن ثواني كاملة ونحن واقفان هناك، يحدث واحدنا بالآخر. كانت تبدو كرهبة جداً. وتولد لدي انطباع مباغت مريض عن الرطبة بأسرها - اللحم، العظم، وروح من القوة الأثنوية والحماية - الرطبة التي سكنت الشخص الأسود وكانت توشك أن تحول بيني وبين ما يجب أن أفعله، وعن السنوات التسع والاربعين التي كانت تستجمع خلالها، قواها، لهذا الامر. ارتفعت كثافتها، وبرزت عضلة ضخمة في عنقها. استعنت للهجوم. في يوم ما، قبل أن أولد بسنوات، ربما قلست هذه اللحظة نفسها، باعتبارها اللحظة التي قامت عليها حياتها كلها. لقد رأت ذلك الآن، فاندفعت نحوي، مخلوقاً من منظومة وجود أخرى، تامّ التسلح، متأنقاً، وسررتني بنظرة قاسية، كأنها تقول، اسمع، ظننت هذه اللحظة لحظتك، وأنتك ستتحكم فيها، لكن انظر، إنها لحظتي. كانت في حريها الأسود، تجسيدا لكل شيء حاولت استثناءه من الحدث، وكنت عارفاً طوال الوقت أنه لا يمكن استثناءه. كيف أمكن ذلك؟ لقد عرفته، والآن، حسب رأي ما عرفته.

رصاصة أصابته في الكتف. بدت غير شاعرة بها. مع الرصاصة الثانية التي اخترقتها، ارتدت، ترنعت، وقفت ثابتة، ثم شرعت، في بطاء شديد، تهوي على ركبتيها، لكن ببطء هائل، ونظرة من الاندهاش والخيبة اللاتهاينين، كأنها تسحب إلى أسفل بقوة طبيعية حاولت بكل كينونتها أن تقاومها، لكن تلك القوة كانت أشد منها.

إنها كائن بشري فقط. لقد هجرتها القوى الملائكية. لا تزال تمسك بالمظلة، مثل باراشوت لن ينقذها. وقفت فوقها ومسدس الباريتا يرتعش في يدي. خطبت احدى يديها حجراً من أحجار الرصف ملطخاً بالدم، وكانت الأصوات المنطلقة من فمها كأنها في لغة أخرى. انحنيت قليلاً إلى أمام، محاولاً التقاط الأصوات. أرعدت «مغرر، مغرر، دغرر، مغرر».

بعضني كان مفتوناً بمحاولة الترجمة، وفكرت أنني لو أغمضت عيني وانصت في الظلام، فقد تؤدي الكلمات مغزى، وتكشف عن معنى لي. لكن بعضاً آخر مني كان استدار بالفعل. لا يزال هناك، الشيخ. كان قد نصب قامته والتفت ناحية صرخة الانذار الأولى التي نثت عن المرأة، وقف ثابتاً الآن، ناظراً مباشرة إلي. الطلقتان الثالثة والرابعة هما اللتان أصابته، واحدة في الصدر، والأخرى في الرقبة، فسقط فوراً. الرصاصات الأخرى انطلقت عشوائياً، بدون إرادتي إطلاقاً، وسمعتها تعيد أصداها خلفي وأنا أندفع في الساحة المكشوفة نحو الصورة الرابعة من صوري الفوتوغرافية السبع، وكلها صقيلة وجديدة في الشمس، ورأيت في طريقي، بعد أن خفت الضجة ورائي، كارلا، شقراء من جديد، مع سترة على

ذراعها، قد يكون السلاح الثاني تحتها. أول ما فكرت به هو أنها توشك ان تطلق النار عليّ. ظلّ الناقوس يرنّ، وحين انعطفت مبتعدا حلت صورة المرأة ذات المظلة محلها. كانت راكعة في طريقي تماما، يداها مرفوعتان، وفيها مفتوح، والصوت الرهيب المنطلق منه، صيحة الألم الفظيعة لجيوان جريح، كان صوتي يصرخ ويصرخ بكلمات أفهمها أنا، فقط، جيدا، «لا لا لا!» مثل رنين ناقوس. أما اللحظة التي استعددت لها جيدا، حين نقف وجهاً لوجه في تفاهم كامل على ما سيحدث، فلست اذكرها على الاطلاق.

كانت سيارة الرينو الزرقاء هناك في الركن، وقد بلغتني في ثوان. السائق، وهو شاب نحيل ملتصق، كان منتحياً على المقعد الأمامي، ويده على الباب المفتوح. هسهس: «بحق الله، أدخل. ماذا تنتظر؟». بعد ثوان طويلة، جرى فيها كل شيء في عشر ما تقتضي طبيعته، وبدت كل حركة معزولة، متجمدة، شرع الزمن يتسارع ثانية، ويتسارع قلبي معه.

جلست متهاوياً على السلاح، وأنا اختضّ بعنف حتى أسناني أخذت تقضم. بعضي كان لا يزال تائهاً هناك في الساحة الرهيبة، مسرّاً إزاء الهياة الراكعة للمرأة، عاجزاً عن الحركة. وإنها لمجرّد ذات فيزيقية تلك التي جلست، تنزّ غرقاً، في الرينو الموعودة، المنطلقة بأقصى سرعتها نحو إشارة المرور، والتي تكاد تكون في الجانب الآمن من هذا كله. وهكذا يغدو الواقع حين ترتطم به غير واقعيّ. أطلق السائق أنيناً وهو ينحرف بعنف نحو جانب الطريق: «أوه. لا. لا يمكن. يسوع! يسوع!... وع!».

أمامنا، مباشرة، كان حاجز شرطة.

فتح الباب، واندفع خارجاً، تاركاً المحرك يدور، وماسحتي الزجاج تتحركان مجنونتين جيئةً وذهاباً، ومن خلل أمواج المطر رأيت أضواء تتخاطف، ورجلاً ذوي بذلات نظامية يطبقون علينا. لم تكن ثمت طلقات. أخيراً انفتح بابي، وعندما هبطت متعثراً على الرصيف، فكرت، نعم، لقد رأيت هذا كله من قبل، في الصحف، بالأسود والأبيض. بعداً ذا بلورة واحدة، لما هو، بالفعل، تاريخ. كنت عارياً، وفي العراء. كلّ مغلم عدا الساحة كان غير مألوف لديّ، كنت غريباً هنا، وقد فقدت كل إحساس بالاتجاه.

قلدت نفسي في زقاق، وأنا أسمع الطلقات تخفت ورائي، وأحسست بما يمكن أن يكون ثقل الجراب، ينزاح عني. فكرت، حسناً. كلما خفت هانت. الآن ليس لديّ شيء، استدردت إلى ناحية، ثم إلى أخرى، ووجدت نفسي في الساحة ثانية - هكذا - رأيته للمرة الثانية - أواجه القصر القوطي ذا القرميد المصمت. كان نعش التشيع المخرب لا يزال هناك، عربة سنوداء كبيرة تتلصق في المطر، وزجاج نوافذها مزين بالزهور، وأمامها جوادان أدهمان مكسوآن ومزركشان. رفعاً رأسيهما حين مررت ولمحت بريق بؤبؤين أبيضين. أحدهما رفع قائمته الأمامية ورفس الرصيف بحافره مطلقاً صوتاً. مضيت إلى الشارع الذي يتعطف بعيداً شرقي القصر الذي فتنتني صورته الفوتوغرافية، والذي كنت غير قادر على الرؤية حول انحناءه. لا أحد أراه، ولا صوت مطاردة.

الشارع ذو الأفاريز المعلقة ظلّ ينحني، مع أبنية ثقيلة على جانبيه، كلها مغلق الستائر بإحكام، شرعت ألث، وخطر لي أن وقع خطاي بين الحيطان العالية قد يكون مجلبة لانتباه أقل لو سرت الهويّنا. هكذا أمشي.

هنا، في الساحة الكبيرة المكشوفة، بلغت موضعاً لا مطر فيه، لا أثر للمطر فيه. أعبر الساحة،

المهجورة، والتي بدت هائلة مع المشية التي ارغمت نفسي على اتخاذها، أنعطفتُ في طريق جانبي ضيق، وأدهش قليلاً إذ اكتشف أنني، في طرف البلدة، فعلاً. هناك سقائف مهجورة تنتصب بين النباتات الشوكية التي تبلغ الحصر ارتفاعاً، وأسيجة متداعية تسلق عليها نبتٌ هو «لحية الشيخ»، وقطع من أرض صخرية تناثرت عليها الأسماك والورق والقناني البلاستيكية واطارات السيارات التالفة وأحذية التنس وعلب الطعام الصدئة، قمامة الوجود، وعلى مائدة باردة واحدة من سينما مهجورة حيث الصبيان يفككون سيارة، وضعت كل أجزاءها، بعناية، في التراب، كانت سيارة رينو زرقاء.

بعد مسافة يسيرة، أجد بساتين على جانبي الطريق كليهما، أشجار تفاح تتألق تحت شمس الأصيل، مثقلة بالشمار. أمّ يدي وأقطف واحدة. أعص فيها أكل. وفي التأكد المعجز من أنني آمنٌ أخيراً، أسيرُ تحت البراعم المبهكرة.

قصائد

مرض طفولة

ذوت أصابعه، وارتخت قبضتها
حتى انسريت الكتب من بينها،
ظلال، وأصوات غريبة انسريت من خلل الأماكن المفتوحة في ذهنه.
الجدران تحركت مثل أنهيال،
ووجوه كانت قريبة مرة، تناعت بغنة
مثل مشاهد لم تسافر إليها عيناه البتّة؛
ضوء الشمس البارد اندلع أثنى سقط عبر النافذة.

المرأة، التي أمضى في عينها الدقيقة حياته بين جدران أربعة،
حبست صقالها؛ دخلت وتمكّنت
وهي تلصّ ماهرة ماكرة
لتؤثث في أعماقها غرفة أكثر حقيقيّة من غرفته،
الرفوف حيث انتصب مؤلفون صفوفاً،
الطاولة
الكرسي
وظله يلوح بدون إرادته.

لكن، أخيراً، أن أعادته خارطة الحصى إلى الصحة الواضحة،
والأشياء كلها في نظامها الأليف،
الجدران واقفة

والوجوه الأليفة قريبة،
تغطى وابتسم، وطلب طعاماً،
وكان متلهفاً للعودة إلى دراجته -
ناسياً الآن،
حين اندلع الضوء على جفنيه،
كيف ازهرت أعماق المرأة بابتسامته الفارغة.

حديقة داخلية
لآل بليك حديقة داخلية، قدم مكعب من التراب
في حوض صبيغ،
حيث يترعرع بهيجاً الصبار (القزم)
ونبتات الشمع
ومخاليق حديقة من الخزف الصيني:
أرنب، وحلزون، وضفدع.

آل بليك التحليل
يؤمنون بأن لمسة خضرة تمنح الذهن
إشارة الإنعتاق الضرورية تلك،
إنها سوف تفتح منافحات بين المجران الأربعة
للغابة، والحقل، والسما.

في الآن ذاته، عبر زجاج النافذة
كان موسم عنيف يذلق الأرض
وغابات مطرية تجفل
وسياط ماء حادة تجلد الوديان
والدغل يدخل عبر الأسيجة
وينثر حجار الرصف.

لكن، ليس من عاصفة تهز هذا الصبار
الذي يتعهده آل بليك مثل حيوان أليف،
ومخاليق الخزف الصيني لا تزعج أحداً
ونبتات الشمع البهيجة تطلع، كل عام،
برعماً قرمزيًا صقيلاً

الأمر، أن آل بليك، اصطلحوا، في حوض تراب
مع قارة؛
غير أبهين للرعء، ولا للهب
ولا حتى للضفدع الضخم العجوز وهو يطلق أبواقه
في مجاريهم
حين تقع قطرات المطر الأولى.

سائمي هنا
غير مقروء، يرقد الكتاب الذي طلبته
مفتوحاً أسفل النافذة،
صفحاته تنطوي في نور الشمس
كما تنطوي الموجة على عتمتها،
وأصابعك البنية، وأنت مهدد بالنعاس،
تلقائياً، تنطوي:

ومستيقظاً إلى جانبك
أرقب، سائمي هنا،
أصابع، صفحات، أمواجاً -
واستشارة لغيابات اليفة:
الحلم
القصيدة غير المقروءة
وقوس البحر المكتمل.

رسالة صعبة
وماذا علي أن أكتب إليك
عبر محيطات خمسة،
أنت الذي كنت، مرة، أقرب إلي
من نفسي ذاته؟
إن كنت مقيماً على مائدة من العدا، المحض
فاإنني قادرٌ بكلمات عابرة وتهذيب بارد
أن أجسر الفجوة،
لكن أي كلمات يمكن لها أن تكتب هذه المحيطات
التي تسيل الآن كالزمن بيننا؟

ماذا سأقول لك
أنت يا من لست عدوي ولا صديقي،
بينما انطيعت، مرة، بين شفاهنا
ترانيم مديح بلا كلمات،
آن وقعت، مرة، خريشاتي في محيط دمك؟

زيارة ثانية إلى غرفة فندق
إنها تمت
مع أنني ظننت بافتراض العاشق
أن الشارع أيضاً يجب أن يكون منهجاً،
وتلك الجدران العارية حيث فعلنا الحب
يجب أن تكون معلقة، مثل أيماننا المنقوضة
فوق الساحة.

لكن، مثل ما بين الجدران الأربعة لحلم مهجور،
لا يزال الحقيقي مائلاً،
الأثاث الثقيل:
الطاولة، والكراسي،
والسرير الحديد، الذي ظنناه طارئاً تماماً
على المسألة.

لقد نجت هذه الأشياء
وإذ أجلس بينها الآن
فإن ضحكة ناشفة تخطفني:
أنا أسمع شبحين ينطقان بوعود أبدية،
في غرفة استأجرناها لساعة واحدة.

الطرف القصي
هنا، عند الطرف القصي لقارة
ينشب القصب اليابس أطافه
والنوارس الرمادية تستدير عن البحر
وتتجمع هنا،
لتيمني، مجازفة، أعشاشها.

وهنا أيضاً، على طرف العتمة
حيث كل منبسط يغرق في الهاوية،
البار المضاء
هو من ضوء
هو القننة القصوى
والمخرج السقطة القصوى

مع أن الكلمات تنزلق
واليدنين تعجزان عن الإمساك،
فهنا، أيضاً، قد تتفتح
مجازفة،
مثل القصب
وعش النورس الرمادي،
لحظة اللمس،
القصيدة.

ثلج
ارتعاشة، كما عند الماشية التي تطلع رؤوسها
في العتمة، لرائحة الماء،
والخيول تتنشق الرعد في العشب.

لن يهدأوا اليوم
ولن يشبوا عند طاولات الصنوبر
ولن تستجيب عيونهم
فتعكس الأرقام والحقائق الباردة
من السيرة.
إنهم مغممون نوراً،
وفي مربع نافذة
حيث تتلوى الأشجار
تنوهج السماء برونزاً مخضراً
وتترنح بيضاء كال موج متكسراً.
حواشهم تلتقطه من بعيد،
وثمت شيء يتجه إليهم،

ويلتصق بهم،
حتى أقلام الرصاص، والقطط، والطباشير،
أو يقع المألحة في الثياب،
ثمت احتياج تسقط بلورائه في عروقهم
وفضائات جماجمهم تتمايل نحوهم
(عيون حيوانات، المناخر تتقد)
مثل ريش اليوم، يبارك نديف السماء الملائكي
حجارة الرصف، والسطوح السود المائلة،
الملاعب الفارغة، والبحيرة.

على أيديهم طعم النجوم
ولون الأبعاد
وكل ما هو بعيد عن الجسد.

ضوء ساقط يندلع نحو الأعلى.
والله يصير تحت أحديتنا.

ذويان الثلج

الفصل منتصف الليل:
الزجاج يتهشم برداً.
ومن نوافذ المخازن المضاة، فتحات نصف نائمات
خدرات من الصقيع
يخرجن
ونحن ندق أيديهن بين أيدينا،
نقبلهن ليستيقظن،
والكواكب تلوب على خدودهن.

اللمسة الأولى
الدموع الأولى.
وخلف عيونهن الزرق
تهشم العتمة لوح جليدها.

تمشي في غابة
من النور، وعتاد الشمس.

موت أحد بابوات يورجيا

المنظر من البرج: إحدى مسراتي أن أجعل السائس الأول يطلق الجياد ثم أرقب (من مبعدة الآن، في السبعين) ذلك البحر من الظهور، المهاري متقدة بالشهوة، والأفراس تندفع مجنونة طليقة، مزبدة الخواصر. دعوت لوكريشيا مرة لتشاركني المشهد، وراقبت عرقها يتساقط، وكل قطرة منه تضاهي لؤلؤ ليبيا. ومرة في حفل بروما، غلقت الأبواب الذهب كلها، وجعلت رجال كنيسة بليدين يطرون بالكستناء المشوية الساخنة أفراد حاشيتي الخمسين الذين استأجرتهم، وهم يركضون عراة بين الكؤوس المراقبة، أو يقرصون على أربع، عراة تحت الموائد، أردية قرمز، وفراء - ضوئ غابات لم أره، في إفريقيا، التي يقال إن خارطة ظلامها على جسدي. وهذا الصيف، تشحن هبات من بلاد البربر الهواء. أنا اختض وأتعرق برغبة غريبة، أعمق كثيراً مما أحسست من قبل. أنا أقف على شرفة عالية، وأصابني منعقدة في مباركة شيطانية لجياد تندفع في الليل الساخن. هذا اليوم انزلق مَذْخَرِي الديني الصغير من عنقي وتدحرج بحمله الثمين (جسد المسيح ودمه) ليسقط في شق بين حجرين تضيئهما الشمس. في ما بعد، أطعموني مسحوقاً نادراً من الأحجار الكريمة - لؤلؤ، باقوت، جمشت - خشناً على لساني، وله طعم التراب. حاولت أن أصلي. قذاره من الذهب أزيدت على شفتي. أحد الخدم مسحها. الشرفة الآن تذب، وأنا أتلاطم على أمواج من الحرارة الحيوانية، حوافر سود، وذبول كالسياط، وبول الأفراس على وجهي، عرق الملاريا. أتهوى، وقد غدت ضخماً أسود مثل إفريقيا، على الأرضية المرمر، وأنفاسي تقتص الشموع. وفوق رأسي أفراس هائلة ومهاري نارية تحتفل بشهوتها. أنا أطيّر، مثل قشة تحت تلك الرقصة.

شاعر بين الآخرين

«الشاعر، في نهاية الأمر، هو كائن بشري، تماماً مثل أي كائن بشري آخر، ومقتدر له أن ينتهي بالطريقة الأكثر عادية، الطريقة الأكثر أنموذجية لن هم في عمره وزمنه، وأن يلقي القدر الذي ينتظر سواء»

ناديجدا ماندلستام

النفس مثل دخان

يصعد، منجرفاً في الفجر.

لا قبضة تمسك به،

مندبل معقود.

إنها تتلاشى في سماوات الشتاء الرمادية.

وقضي إلى حيث تمضي الطيور

أن الماء يتكسر في الغدران

ولا نافذة.

وجوء رماذ
بدلات من قماش السَّيرج الرماد
في الساحة المتجمدة.
مناداة بلا اسما.
الساعة تعلن منتصف النهار دقيقتاً عبر هذه الأشباح
هؤلاء الذين لم يعودوا مواطنين
هذه الظلال المتكاثرة وراء سياج شتاء
لن تستطيع اجتيازه نحو الحقول المكتنزة،
نحو عتبات لا تعبرها إلا في الأحلام، في الضوء
الأول المقتنص من بطرسبورغ
لقد قدروا الخطوة .

وإنه لا نحدار طويل. والدولة في كل مكان. هي في أحشاء المرء وجع، وفي سنبلة القمح شعار.
وفي الجمجمة الشخينة تغاريد كالرصاص. الطريق إلى الحرية دخان خفيف يتعالى، سبيل يفتح
من الأيدي. وهو يمضي خفياً إلى القرى ذوات الشوارع الوحل حيث الخناييص تشخر أسفل سياج.
امض إلى هناك. طر. والنور في رسك المؤرج بالصنوبر، يمكن أن يدخل في الهواء أعلى من
الأسوار وخارجاً. حتى العشب بري، يظل ينمو خلف جدار. العشب محفوظ في مثل هذا القرن.
الدولة تهتم بالناس حسب.

هذا المرء كان شاعراً. يتمسك بكائنات الأشياء. ورقة شوفان، لحظة ترتفع مثل دوامة من الحقل
الحصيد على جناح قبرة لتدخل تمام زرقة النهار، قطرة ماء مفعمة بنور القفقالس.
وجه امرأة مطبق على حزنه.

إنه يتقاسم الآن، عادية ما هو إنساني: الرمادي، الرمادي مثل القمامة ببذورها الكثيرة، كل
بلرة، وحدها، وتغني.

التراب في فمه أخيراً. ثقيل مثل الصمت حيث بذرة العشب التي لا تقتل، تمذ جذرها تحت
لسانه.

اكتشافات مبكرة

وجدته في الحديقة. كان يمشي بين نباتات الطماطم المرفوعة، تقاح الجنة. إنه في الثمانين،
ومنحن. أبيض الشعر، في بدلة سترنج منتفخة ذات شتال. شارب، الذي كان يوماً ما، في قسوة
المحارب، المستعد للعراك ببلدة زحلة الصغيرة، حيث الشرف يفرق البيوت، ويخلي الساحات،
شاربه هذا، متهدل، وخفيف من كثرة اللمس. لقد مضى جاً بعيد عن قرنه ليعتني بأكثر من هذه:
Webb's Wonders، والسلطة غير المضرة، تحتاحهما الطيور. أنه يؤدي بينها رقصة الدرويش
الصامتة، والطيور تفر زاعقة. موضعه، تحتله في العشبة عصا تخفق وتضرب عنيفة الهواء.
صدريته مهترنة محسوة بالقش. إنها تصفع وتدور. أنا أخشاها. هذه الأشياء لا تعرف ما ستفعله.

مقصّف أعمى لعواصف تهز الستائر الخشب، وتتر على الأرضة المشمسمة. جدّي اللطف. لكنه حين يرفعنا، يخزنا شعره الأبيض، ونشم رائحة أجنبية. أمي رائحة الثوم أم الشيوخوخة؟ إنها قارأت لم أعرفها، وإن زمنها لات. آنذاك يتمم الدعوات. أرقبه يؤدي طقوسه العجيبة. البلطة الصغيرة في يده وهو يقطع رقاب الدجاج في عتمة المبنى الخشبي، شينخا يتصارع مع أجنحة، أو يهز غريالاً، يساقط منه شاكل الحبّ اللامع، متكوّماً، بينما التبن يتطاير ويلتمع، متساقطاً للأفواه الأخرى.

إنه يجيىء وعيضي مع ضوء النهار. إنه سيد الخضروات. عدوّ الطيور والراهبات، ويناته الحمامات... الغريان السود. ابنه العاق يطمع الكلاب أرانب حيّة في قفص خلف تعريشة العنب. البنات أيضاً يفسدن في أرض أجنبية. يختلطن بالكرمليين، ويتقلدن في الليالي الحارة على أسرتهنّ العالية في معمان من الدانتيل، عذراوات متبرجات. إنهن تسكنّ في أرض أخرى. وكما أفعل، أنا حفيده الأصغر، وفي الرابعة من عمري، أفتش بين نباتات الفاصولياء المغيرة عن إخوة تحت اللهانة ذات الأسابيع التسعة. إنه يجدنني هناك فأحفر خلف ظله تحت صفوف الزرع. ها هو ذا بستانه، واد في لبنان: بمقدورك أن تشم رائحة شجر الأرز في أنفاسه، ودم المذايح، والهلل يلمع من الوهاد ليخترم نصف أسرة. إنه يفرك المرمية المتقرّية بين الإبهام والسبابة الملطخة، ويستاف شميم التلال المكسوة بالثلج: الثحل ينقل الذهب وهو يفتدي نور الشمس بين الصخور، نواقيس الكنائس تخوض في غدران من الصمت. والحق أنه لم يهاجر تماماً. الجو في رأسه بظل مقلوباً، كأن يسقط الثلج من عينيه على خضرة كوينزلاند، بينما لا يزال يناير في أواسط الشتاء. هذه الشمس المنتفخة معجزات. والطماطم في بيوت الزجاج غير المرئية تعرق في حرارة انتباهه، مثل جزر حدث أن مرّ بها كولومبس. وأنا، وقد وجدني مقعياً، لا أكاد أطاول شجيرة الباذنجان، أدهش ليديه السمراوين وهو يفرق السيقان. أين أنا؟ ها هي ذي بربسان، حوشنا الخلفي. نتركه يقيم بستانه خلف سياج شبكي. المنزل منزلنا وبيتنا. إنه يجيىء غريباً، مع شارب المحارب، غير المجليزي. في هذه الأيام، أجده في كل منعطف. في صباح مبكر - «شيوس»، أرفع الستار، فيشع بستانه المكتشف من جديد: خيار، سبانخ، عريشة أعناب، الشيخ يراني أرقبه، يتسم وينحني في ما بعد، على درج الرخام، وفي صحيفة أمم (كلمات من لغة لا أستطيع قراءتها) كانت قرابينه: رأسين من لهانة الربيع الجديدة. أفتش تحت الأوراق (مزحة قديمة) ولا شيء هناك. لا شيء سوى رشة تربة سوداء على العناوين الرئيسة لحرب أخرى، انتشرت من الجذور. تلك الليلة، أكلتُ اللهانة، مغلية، مع الزيت والخل.

في رافيتا

نحن، جميعاً، منفقون من مكان
أو آخر،
حتى أولئك الذين لم يغادروا وطنهم، البتة.
صنوبرات المظلة تحشد قبيل الغسق
عمّة ليست حتى المياه عميقة حد احتضانها.
في الفجر تشتعل مليون إبرة،

وعلي نهاياتها ترقص ملائكة النور،
أضال رقاقة حجر تتلألأ، وتكشف ألوانها

للفردوس الخصب؛ الشاعر ذو الوجه الطويل، والسياسي الفاضل الذي طارده أشباح الحروب
القبلية، السادة القتلة، والمرترقة يقتفون خطاه. أحلام مدينة مفقودة لا يزال وحلها أسود على
حدائه.

قادمًا إلى هنا، في ١٩٥٩، التقيتُ في الطريق، على مبعدة ميلين من فوري، أحد الأوروبيين
القطنين الجدد - بلجيكيًا من فرفيه - كان متقدماً ذلك الصيف المجيد بإيمان متقد، بأوروبا ممكنة
انقاذها، قارة واحدة، شعباً واحداً لا يتجزأ. سيقان القمح تنثُر والريح فيها، أيدٍ سودٍ تقعقع في
القشور.

نمنا في بيت مزرعة مقصوف. طيلة الليل كانت الشاحنات تدمدم على الطريق السريع، قطعاناً
قوطية. كانت السماء ملائ بالأنواح بين الصخور كأن امبراطورية تنهار في الريح. سرنا فجراً لنجد
نُصَبها المتألقة سليمة بين المقاهي الرثة والمعامل، غبار بلدة أخرى.

في يوم الأحد، انطلقنا مبكرين من ضريح آخر عداء حُرُّ الأزرق العينين، سائرين من بيت
معمودية مهجور إلى آخر. هو تحدث عن القانون والتاريخ والفرص الثانية. وبعد سنوات ثلاث،
ومن قلب ظلام كونراد: «طالبي هنا لا يؤمنون إلا بالشلالات تهبط من السماء بالمظلات»...
حاج آخر يبحث عن إزالة القذارة - يجد، أخيراً، أن ظله هو إياه نفسه. من سماء ستانلي فيل
الحالية من الغيم تهبط المظلات. بوغة صنوبر شرير تنفتح في الريح. نحن، جميعاً، نموت تحت
سماوات غريبة، في موضع يسمى رافيتنا. سواء ذكره الأطلس الحديث هكذا، أو سماء سيدني، أو
كاتسانغاني ستانلي فيل سابقاً.

ترجمة : سعدى يوسف

متدينون وعلمانيون في إسرائيل الصهيونية، الشيولوجيا، واز دواجية القومية أمنون راز - كركوتسكين

يعد التوتر بين المتدينين والعلمانيين من الأسس التي تعرف الثقافة اليهودية - الإسرائيلية، وتُذكر باعتبارها واحدة من بؤر التشرد في هذه الثقافة. فالجدل بين العلمانيين والمتدينين مرافق للحركة الصهيونية منذ بداياتها، وقد اختلفت صورته من مرحلة لأخرى. وهو في أساسه جدل حول طابع المجتمع اليهودي في إسرائيل، ومدى تأثير الشريعة الدينية اليهودية في تحديد شكل الحياة اليومي في الدولة. ويرتفع التوتر في كل مرة من جديد، بدوافع مختلفة، كالحفاظ على حرمة السبت، وقوانين الزواج والطلاق، وقوانين التهود وغير ذلك. وقد احتل الجدل مكانة مركزية أكثر بعد الانتخابات الأخيرة في إسرائيل، التي عززت نتائجها القوة السياسية للأحزاب الدينية. وهو يوفر ساحة تتبلور فوقها هوية المجموعتين - كل واحدة بالقياس مع الأخرى. وهو يخدم بعد ذاته، تعريف حدود الانتماء للدولة، من خلال مراعاة وجود اليهود فيها فقط، وتغيب مواطنيها العرب خارج الحدود الجماعية. وفي أساسه يعكس الجدل مدى الإشكالية في النظر إلى طبيعة تعريف اليهودية بمصطلحات قومية، بعيداً عن الشريعة الدينية التي كانت العنصر المعرف السابق لحدود الانتماء للمجموع اليهودي.

كذلك فإن الجدل بين «المتدينين» و«العلمانيين» بدأ في السنوات الأخيرة موازياً ومائلاً للجدل السياسي بين «اليمن» و«اليسار». هكذا أيضاً تُعرض الأمور لدى مثلي المجموعات ذاتها. فالعلمانية ممثلة بأوساط مقربة من حزب «ميرتس» (رغم وجود علمانيين اشكناز في صفوف اليمن الإسرائيلي، أيضاً)، بينما يُنظر إلى الدين كقاعدة للقومية (رغم وجود أوساط دينية تؤيد تسوية من هذا النوع أو ذاك). وهكذا أصبح «الدين» مرادفاً لـ «القومية»، بينما تخاطرت «العلمانية» مع «السلام» و«الإنساني». لكن هذا التمييز ليس دقيقاً تماماً، وإن كان يستند إلى تطورات حقيقية حدثت في أوساط يهود إسرائيل في العقود الماضية، وبخاصة فيما يتعلق بالمجموعات الدينية المختلفة. فالجمهور الأرثوذكسي في إسرائيل مكون من عدة مجموعات، تتمايز عن بعضها بنظرتها للصهيونية، وفي مختلف الجوانب المتصلة بنمط الحياة والنظرة للثقافة غير اليهودية. أحد هذه التيارات هو «الصهيونية المتدنية» (التي يمثلها ميساسياً الحزب الديني - القومي بالذات). تعتمد الصهيونية المتدنية على الدمج بين التماثل مع

الفكرة الصهيونية ومع دولة إسرائيل، من خلال الحفاظ على تعاليم التوراة الدينية. ويخدم الصهيوينيون المتدينون في الجيش (أساس الانتماء إلى المجموع الإسرائيلي)، ويدمجون في مؤسساتهم الربوية بين التعليم الديني والعلماني. في مراحل مبكرة قدموا موقفاً معتدلاً في نظرتهم لسياسة إسرائيل الخارجية، لكن بعد ١٩٦٧ أخذت تتطور لدى هذه الأوساط توجهات مسيحية - كولونيالية - قومية، يعتبر المستوطنون أبرز من يمثلها. ومن هذه الأوساط أيضاً جاء القتلة المتعصبون البارزون في السنوات العشر الأخيرة.

في الطرف المقابل تقف أوساط «الحرديم» (المثثلة سياسياً بحزب «يهودوت هتوراه»). وفي الماضي كانت توجهات هذه الأوساط معادية للصهيونية، ورفضت اعتبار الدولة تحقيقاً للتطلعات اليهودية، وعارضت استيطان اليهود غير الملتزمين بتعاليم التوراة. وراوحت نظرتها للدولة بين كونها تعبيراً عن الشيطان، وبين التوجه المحايد، الذي لم يعتبر وجود نظام حكم يهودي أفضل من أي حكم آخر - محاولة تحقيق مصالحها من خلال التصدي لما بدا لها أنه من ينمط الحياة اليهودي. لكن نظرتها للدولة مرت بعملية تطبيع، متطلعة إلى استغلال قوتها السياسية لكي تعزز بقدر الامكان، ما عرفت أنه الطابع اليهودي للدولة. كان ذلك مدفعراً بتوجهات لاستغلال (مشروع) لمجمل الامكانيات السياسية. في أثناء ذلك تصاعدت لدى بعض أوساط «الحرديم» توجهات قومية متطرفة، مصحوبة أحياناً بنفمة عنصرية، مصدرها النظرة إلى «الأغيار» في التراث اليهودي. كل ذلك رغم أن قيادة «الحرديم» لا تُسقط إمكانية تقديم تنازلات إقليمية. كذلك فأوساط «الحرديم» ما زالت تعارض الخدمة العسكرية، وذلك باستثناء مجموعة بارزة هي «أنصار حباد»، التي طوّرت توجهاً مسيحياً - قومياً لا يختلف، جوهرياً، من الناحية السياسية عن موقف المستوطنين. في العقد الأخير صارت حركة «شاس»، أيضاً، جزءاً من هذه الخريطة، وهي تتميز بكونها تخاطب اليهود المتدينين الشرقيين، أي أولئك الذين هاجروا من البلدان العربية.

وتجسد هذه الحركة في داخلها موقفاً من مستويين في الثقافة الإسرائيلية، مسألة الدين ومسألة الشرقيين. وتمثل حركة «شاس»، والمخام عوبيديا يوسف بوجه خاص، خطأً سياسياً معتدلاً، بالمفاهيم الإسرائيلية، واستعداداً للقبول بحد إقليمي. لكنها، في الوضع الراهن، تجد نفسها مطالبة بالتأكيد على موقفها المعتبر «يمينياً»، جزءاً ميول مؤيديها. من أبرز أسباب ذلك أن التماثل مع اليمين بقي طريق الاندماج الوحيد تقريباً أمام اليهود الشرقيين في الثقافة الإسرائيلية، التي يتحكم بمراكز القوى فيها يهود أشكناز (أي الذين هم من أصل أوروبي وغربي). لكنه في مثل هذا الوضع أيضاً بقيت «شاس» أحد الأحزاب التي لها موقف ثابت في تأييدها لتسوية معينة.

إزاء هؤلاء، ضعفت في المجتمع اليهودي العلماني الأسطورة الصهيونية الكلاسيكية، وفي أوساط مختلفة متماثلة إلى حد كبير مع أوساط «ميرتس»، تطورت ثقافة «مدنية» ظاهرياً، منفصلة عن الأسطورة الصهيونية، وهي ثقافة تطورت داخل عمليات الخصخصة الاقتصادية والتغارب المتزايد من الثقافة الأمريكية. وعلى هذه الأرضية نشأ الميل إلى الإشارة للتوتر المذكور بواسطة مصطلحات «الصهيونية الجديدة»، كتعبير يُقصد به المستوطنون، وفي الطرف المقابل، التحدث عن تحولات «ما بعد الصهيونية»، وهو مصطلح الغاية منه وصف الواقع التاريخي، وفي الوقت ذاته التعبير عن موقف ثقافي. أما مصطلح

* مسيحي هنا، وفي مواضع كثيرة أخرى، تأتي معناها اليهودي، أي بمعنى انتظار مجيء المسيح، الذي لم يأت بعد وفقاً لليهودية.

«بوست زيونيزم» (الذي يستخدم أحياناً في الأبحاث الاجتماعية النقدية التي تطوّرت في اتجاه بعض أوجه الصهيونية) فيقوم على افتراض وهن الأسطورة، ويقدم موقفاً مؤيداً لـ «الإسرائيلية»، المنقطعة ظاهرياً عن الوعي الصهيوني.

لكنه رغم هذه التحولات، فإن التمييز بين المتدينين والعلمانيين ليس مغلوطاً فحسب، بل مضللاً أيضاً، ويحول دون إمكانية تفحص طابع «العلمانية» الإسرائيلية. وكما سأحاول أن أظهر هنا، فإن الموقف الذي يمثله العلمانيون قائم هو الآخر على تحليل ثيولوجي، يرفض أية إمكانية للتسوية القائمة على الاعتراف بحقوق الفلسطينيين، وعلى التطلع للشراكة والمساواة بين العرب واليهود. إن وصف الجدل في المسألة الدينية بأنه جدل بين قوى الظلام وقوى النور، يخدم التصوّر الذاتي المتنوّز لأولئك المعروفين بـ «اليسار الصهيوني»، من خلال إلقاء تبعة الاحتلال المتواصل على الجمهور المتدين. زد على ذلك، فإن مصادر التوجه المسيحي - القومي الذي قتلته اليوم أوساط المستوطنين ليست بالضرورة وليدة الوعي الديني التقليدي، بل تقوم بالذات على الفرضية الأساس للصهيونية العلمانية. وتكشف الأوساط المتطرفة عن رأس الحرية المسيحي الأساسي الذي يعتمد عليه الوعي الصهيوني بمجمله. وإلقاء تبعة هذا الموقف السياسي على المتدينين صحيح اليوم من حيث الحقائق، لكنه يوفر الفرصة للتوصل، بوضوح، من الأسطورة الصهيونية بكلّيتها. هكذا تتبدد إمكانية البحث عن تعريفات أخرى للدولة وللوجود اليهودي. هناك فوارق مهمة بين مجموعات مختلفة في إسرائيل. لكن المهم فهمه هو أن الوعي المسيحي المتطرف نتيجة محتملة ومنطقية للأسطورة الأساس التي تعرّف الثقافة الصهيونية، والتي تقدم في ثنائياها مفهوم التاريخ ووعي الثقافة الإسرائيلية. هذه الأسطورة كامنة في مصطلح نفي الغربة.

نفي الغربة

يحمل مصطلح «نفي الغربة» في ثنائيا خلاصة الأيديولوجيا الصهيونية، ومنه تتفرّع التوجهات المختلفة للحضور الثقافي الإسرائيلي، اليهودي - الصهيوني. ويقف هذا المصطلح محورا مركزيا في رؤية شاملة، تضع تعريفاً للهوية الذاتية، وتبلور مفهوم التاريخ والذاكرة الجماعية ليهود إسرائيل. ولصياغة الوعي بمفردات «نفي الغربة» آثار بعيدة المدى على حدود النقاش السياسي والثقافي وعلى تعريف الإجماع السياسي في إسرائيل.

من الناحية العامة والتخطيطية، فإن الوعي التاريخي الكامن في هذا المصطلح اعتبر (وما يزال) الاستيطان اليهودي الحالي في البلاد، وإنشاء سيادة يهودية إقليمية في أرض إسرائيل، نوعاً من «عودة» الشعب اليهودي إلى البلاد التي عرّفت بأنها «بلاد» (واعتُبرت «فارغة») ليجدد فيها أيامه الغابرة، بعد ألفي عام في الغربة. يتطلع الوعي التاريخي الصهيوني لخلق تواصل بين الماضي البعيد - الذي شهد وجود كيان يهودي عرف بالسيادة السياسية في البلاد - وبين الحاضر، الذي يتم النظر إليه والتعامل مع نفسه باعتباره تجديداً لذلك الكيان. واعتُبر نفي الغربة لدى واضعي ومبلوري الوعي الصهيوني «تطبيعاً» للوجود اليهودي (كلّ حسب تعريفه لـ «الطبيعية»)، وبمثابة التطبيق الكامل للتاريخ اليهودي أو «حله» في أسوأ الأحوال. بدت فترة الغربة مرحلة مؤقتة، وحتى لو أنها شهدت تبلور قيم ثقافية مهمة، فقد كانت غير ذات أهمية - كمرحلة في تاريخ اليهود - بحد ذاتها.

وتم النظر إلى الصراع على سيادة سياسية في أرض إسرائيل بأنه تحقيق لتطلعات الأجيال كافة، مما وقر الشرعية المطلقة لنشاط الحاضر، من خلال إنكار مطلب السيادة لدى سكان البلاد أنفسهم.

اشتملت هذه الرؤية التاريخية كذلك على الفرضية الواضحة بأن فكرة نفي الغربة، أي: «العودة» إلى البلاد، ستؤدي - تلقائياً، تقريباً - إلى التحقق التام للثقافة اليهودية «الحقيقية» أو لنشوء ثقافة قومية جديدة. ويوحى من أفكار أوروبية رومانسية، تبلورت رؤية مؤداها أن عودة الشعب إلى أرضه وارتباطه بأرض وطنه ستضمن انبعاث المخيلة الإبداعية الثقافية.

وهكذا اعتمد الوعي الصهيوني، منذ البداية، على تحليل للأسطورة الدينية. لم يتم التعبير عن العلمانية بواسطة رفض الأسطورة الدينية، أو بفصل الأسطورة الدينية عن السياسة. فقد كانت هذه المدرسة تفسر الأسطورة الدينية كأسطورة قومية، وتحولها إلى مصدر شرعية للسيطرة على البلاد والاستيطان فيها. بهذا الشكل أضفى معنى ثيولوجي على نشاط سياسي، ولم يبق مجال للفصل بين الأسطورة والحضور التاريخي. كان تعريف الوعي الصهيوني مؤسساً على إضفاء مفهوم قومي على المصطلحات التي عرّفت الوعي التقليدي: مصطلحات «المنفى» و«الخلاص». وبطبيعة الحال، فقد كان اعتبار الحاضر كمرحلة ستؤدي إلى تحقق التاريخ اليهودي مؤسساً على تفسيرات تنهل من مصطلحات الخلاص، ذات الأصل الديني. وظلت الحكاية الصهيونية كلها قائمة على الأسطورة التاريخية اليهودية - النصرانية، من خلال صياغتها بلغة المصطلحات العصرية.

شكلت هذه النظرة أساساً كان مقبولاً لدى غالبية التوجهات التي تبلورت في السياق الصهيوني، رغم وجود فوارق في وجهات النظر حول تحقيق هذه التطلعات، على الصعيد السياسي والثقافي. تجاهل الخط السياسي المعروف بـ «البراجماتي» الأسطورة ذاتها ولم يحاول نقضها، بل تطرق إلى الوسائل التي بواسطتها يمكن تحقيقها على ضوء معطيات الواقع. حظي هذا التوجه بعدد لا حصر له من التعابير الكبيرة والحاسمة وبمكانة اللائحة التي تقوم بتوجيه التيارات الصهيونية كافة، وتبدو لديها أمراً بديهياً. تخلخل هذه الأسطورة لا يعني أنها كتبت عن بلورة الوعي، وإنما يدل على أنها أصبحت بديهية. مهما يكن من أمر، فإن حقيقة وجود كثيرين يعودون لإنكار كون هذه الأسطورة قاعدة الحاضر السياسي - الثقافي، لا تعني وجود إطار آخر بديل، لتعريف الوجود اليهودي في البلاد.

من هنا نستدل على أن عرض الجدل في إسرائيل على أنه جدل بين علمانيين ومتدينين أمر مُضلل؛ فالعلمانية تُعدّ بمثابة تفسير للدين، وليس توجّهاً لقطع الدين عن المفهوم السياسي وتعريف القومية. وقد كانت التوجهات المعروفة بالعلمانية هي، بالذات، ما أخضع الأسطورة التاريخية للنشاط السياسي بشكل مطلق، وقد أدى ذلك منح مكانة قسسية للنشاط السياسي. وعليه فإن المفهوم الذي قامت عليه الصهيونية هو مفهوم ثيولوجي خالص. وظلّت مصادر مرجعية المطالبة بالسيادة على البلاد هي الكتب المقدسة، والتاريخ، وما وُصف بأنه «تطلعات الأجيال اليهودية لأرض إسرائيل».

ولكننا - كما أسلفنا - لا يجب أن نستنتج من ذلك بأن هناك ضرورة لإظهار الصهيونية كمحصلة مشتقة من التقاليد اليهودية بصورة إلزامية. فالصهيونية بمثابة تفسير للأسطورة الدينية، لكنه تفسير أضفى على هذه الأسطورة أبعاداً جديدة تماماً، تقوم على الرفض التام لتوجهات مركزية في الوعي اليهودي السابق، ذاك الذي كان كامناً في مصطلح «الغربة». هذا لا يعني أن هذا التفسير مناقض بالضرورة لـ «اليهودية»، لأن اليهودية التاريخية تضم توجهات مختلفة. ما يهم التأكيد عليه حقاً هو الوعي القائم على الرفض الفعال للوعي التاريخي - مُعرّف الوعي اليهودي السابق. في هذا المصطلح بالذات، الذي تقوم الثقافة الراهنة على رفضه، تكمن إمكانيات لتعريف مختلف للوجود اليهودي في البلاد، وهو تعريف لا يقوم على إنكار أو تهيب وطرده.

في الفكر الصهيوني، فإن مفهوم الغربة يشير إلى تشتت اليهود وغياب سيادة سياسية يهودية. وبالفعل، فإن هذه التوجهات موجودة في الأدب اليهودي، إلا أن مبدأ الدولة اليهودية والمطالبة بسيادة سياسية هو، بالطبع، مبدأ معاصر، فقط لدى التوجه الصهيوني الذي حول الإقليمية إلى غاية كل شيء. وأهم من ذلك، فإن هذه التوجهات لم تقف أبداً في مجابهة مع ذاتها، بل شكّلت جزءاً فقط من نسيج متكامل لمفهوم الخلاص. فم وجهات نظر يهودية مختلفة ترى في الغربة - «غربة إسرائيل» - مؤشراً يدل على وضع العالم كله، وينبئ حقيقة كونه بحاجة إلى خلاص. الغربة تدل على الغياب، وعلى التطلع المستمر لتغيير الواقع. وفي حالات مختلفة بدت الغربة بمثابة رسالة لليهود، الذين يمثل دورهم في الإشارة إلى نقصان العالم ووجود الشر فيه. وتبلور المفهوم النهائي للمصطلح، في الأساس، على خلفية الجدل اليهودي - النصراني؛ إزاء مفهوم النصرانية التي اعتبرت قدوم المسيح مؤشراً على عهد جديد، عهد من النعمة، في حين ادعى اليهود أن العالم ير بغربة، وأن وضعهم خير دليل على ذلك. جدير أن نتذكر أن وعي الغربة (المنفى) تبلور بموازاة تطوّر المسيحية، وعلى أساس الإطار نفسه المصطلحي والتاريخي؛ وتعتبر المسيحية خراب الهيكل (بيت المقدس) شهادة على نصرانية المسيح، وتراه اليهودية شهادة على واقع المنفى وغياب الصلة المباشرة بالرب. من هذه الناحية، لا يمكن التحدث عن الوعي اليهودي التاريخي بمعزل عن الجدل اليهودي - النصراني.

وبطبيعة الحال، فإن مفهوم المنفى هذا لم ينحصر بالنظرة إلى اليهود فقط، كما تمت صياغة ذلك في الوعي الصهيوني، وذلك يعني موافقة مبدئية على كون العالم نفسه ير في مرحلة خلاص. إضافة لذلك، احتل الارتباط بأرض إسرائيل مكانة مهمة في هذا الإطار لكنها لم تكن أبداً مؤشراً على التطلع للسيادة، بالمفهوم الذي قدمه الفكر الصهيوني، حتى أن بعض التوجهات اعتبرت مفهوم البلاد والقدس غير مقصور على الموقع الجغرافي، بل تعبيراً عن المثال الروحاني الأعلى، والتطلع إلى خلاص عالمي. واضح، إذن، أن الزعم الصهيوني بـ «تطلع الأجيال إلى صهيون» ليس سوى تشويه تاريخي ليس له ما يؤسسه.

إذن، فالوعي الكامن في مصطلح «نفي المنفى» لم يتغيّر رفض واقع القمع الذي عاشه اليهود، وإنما نفي الوعي الأساس الذي قامت عليه الهوية اليهودية، وكذلك نفي النقد الكامن - نظرياً على الأقل - في نطاق هذا الوعي. الجانب العلماني بالذات في وعي المنفى هو ما أدى لنشوء نظرة قومية - كولونيالية ضيقة، وإلى النظر لمفهوم الخلاص وكأنه موجه لليهود فقط. هذه النظرة رفضت أية إمكانية لتفسير عالمي لمفهوم الخلاص. وهكذا تحول مصطلح الخلاص إلى مصدر الشرعية للقمع، وحتى لطرده مئات الآلاف نحو واقع المنفى.

في نهاية المطاف، فإن أي موقف يؤسس تعريف الوجود اليهودي في أرض إسرائيل على مصطلح «نفي المنفى»، يقرّ الفرصة للتوجه إلى الواقع السياسي، ولكن عبر مصطلحات الخلاص فقط، حتى لو كان هذا الخلاص مرّ في طور العلمنة. علاوة على ذلك، فإن علمنة الخلاص أدت إلى إلغاء إمكانية التعامل مع هذا المصطلح على أساس القيم العالمية، وأبقت ضمن حدود «الحقوق» الخاصة باليهود وحدهم. بل إن العلمنة رفضت التعامل مع الأبعاد المترتبة على تحقق هذا الوضع المثالي، موفرة الغطاء، في الوقت ذاته، لإنتكار تام للمسؤولية عن طرد الفلسطينيين وعن مصيرهم. وبالفعل، فإن رفض المنفى، بكافة أشكاله، مقرون بوعي بالخلاص يوجه المجموع الإسرائيلي - اليهودي. وهكذا فنحن أمام أمرين: إما أن نحظى دولة إسرائيل بالقدسية، وإما أنه يتم وصف الدولة بمصطلحات دينية أخرجت من سياقها

المبكر. وحقاً، فقد مال المنظرون الصهيونيون المركزيون لإبعاد الصهيونية عن المفهوم المسيحي الذي كان مؤسساً على ترقيب سلبى لعمل إلهي. هنا بينما أُيدت الصهيونية ما عرف بأنه «الخلاص الواقعي»، صنع يد الإنسان. لكن رؤية الواقع بمصطلحات الخلاص ظلت سائدة، من خلال تفسير المفهوم المسيحي اليهودي كما لو كان يعني السيادة السياسية. وقد أكد مؤرخون صهيونيون بارزون مثل بن تسيون دينور (الذي أشغل كذلك منصب وزير التربية والتعليم في حكومة إسرائيل في الخمسينات) وعرشوم شالوم، بشكل خاص، على هذا البُعد، وقاموا بواسطته ببلورة الرؤية التي ترى في الصهيونية حركة تحرر قومي. تمت إعادة تنظيم الوعي اليهودي هذه من خلال التبنّي التام لمفاهيم التاريخ الغربي المعاصر. وهكذا أصبح خروج اليهود من أوروبا بمثابة خطوة للانتماء في الثقافة الأوروبية، والتماثل التام مع الوعي الأوروبي. مثّل ذلك محاولة بلورة وعي الأقلية على أساس الموافقة على وعي الأغلبية، وهو وعي كان أحد عناصره يقوم على إبعاد اليهود. كان تعريف الوجود اليهودي كوجود قومي يرمي إلى دمج اليهود في قصة المنتصرين. وبدلاً من جعل النقاش في تاريخ اليهود يتحوّل إلى نقاش نقدي لهذا المفهوم، أصبح الهدف ملائمة مفهوم اليهود لمصطلحات الثقافة الأوروبية. كذلك فإنّ التحليل الثيولوجي الصهيوني، قدم تفسيراً يقوم على تبني مفاهيم تبلورت لدى أوساط بروتستانتية - مؤمنة، اعتبرت عودة اليهود إلى بلادهم شرطاً مسبقاً لظهور المسيح من جديد. ولم يكن ذلك التفسير مستنداً إلى المصادر اليهودية قدر استناده إلى هذه المفاهيم. هذه الأوساط محسوبة اليوم على أبرز ممثلي اليمين المتطرف.

إنّ صياغة الأسطورة الميثولوجية بواسطة لغة المصطلحات الأوروبية، بالذات، تبرهن على وجود الطابع الكولونيالي للصهيونية، وتؤكد في الوقت نفسه، على تمايز الصهيونية بالقياس مع حركات كولونيالية أخرى. وصياغة هذا الوعي بواسطة لغة العصر سمحت بتعريف الهوية اليهودية الجماعية على أساس التماثل التام مع الغرب، وكقاعدة لإرساء أسس كيان ذي وعي ذاتي غربي في الشرق. وقد أوصلت «علمة» الوعي الديني ظاهرياً إلى صياغته بواسطة مصطلحات كولونيالية بارزة مثل «الحق التاريخي»، ومن خلال صياغة مفهوم الاختيار اليهودي، باعتباره غاية تضيء شرعية على عملية السيطرة والاستيطان العنيف. وعلى الرغم من محاولات طمس معالم البُعد المسيحي - النبوي، بواسطة قاموس مصطلحات القومية الأوروبية، فإنّ التحدي «المسيحي» ظل كامناً في هذا الوعي، حتى لو أخفي بداخله.

الصهيونية والقومية

كذلك فإنّ هذا البُعد يوضح الأسباب التي تجعل النظرة إلى الصهيونية كحركة قومية غير كافية، كما يتم عرضها اليوم. لا بدّ من التوضيح بأنّ السؤال ليس ما إذا كان اليهود قومية أم لا. هذه مسألة تاريخية مهمة ومثيرة، لكنها ليست متصلة بالموضوع. وحقائق وجود جماعية يهودية - قومية اليوم هي أمر واقعي غير مشكوك فيه. السؤال هو ما هي مميزات هذا الوعي وما هي أبعاده السياسية. ويسهم تعريف الصهيونية «كقومية» في طمس هذه الجوانب، وعليه فهو يؤدي إلى تجاهل بُعد النفي الذي طرحه. استيضاح هذه المسألة هو أيضاً شرط للبحث عن تعريفات من نوع مختلف للوجود الحالي لليهود في فلسطين.

وحقيقة أن الوعي الصهيوني معرّض على أساس النفي تشهد على الصعوبة في تعريف اليهودية كـ «قومية»، وعلى وجود بُعد النفي والإنكار المترتب عليه. وبعيداً عن الصعوبة المبدئية، التي يطرحها كل تعريف قومي، فإنّ ماهية هذه التجربة تخمن في التوجّه نحو خلق وعي قومي لدى مجموعات قُدمت من

أماكن مختلفة وظروف مغايرة. فمصطلح المنفى من الناحية التاريخية يشير إلى حقيقة أن اليهود تواجدوا في ظلّ ثقافات مختلفة، وعرّفوا يهوديتهم بلغات مختلفة، بواسطة مصطلحات الثقافات التي عاشوا في ظلّها. كان ذلك شرطاً لتعريف الواقع بأنه منفي. وعلى الرغم من كافة الروابط التي كانت سائدة بين مجموعات يهودية مختلفة، إلا أن خلاصة تطوّر الفكر اليهودي كامنّة في أنه تمّ تعريفها، في كل مرة، من خلال حاجتها لمصطلحات حضارة الأغلبية، وعلى أساس وجود موافقة مبدئية فيما يتعلق بعدد من القيم المثالية، أو التشبّهات الثقافية والمفاهيم. توضح هذه الحقيقة بعدّ المنفى الأساسي الكامن في محاولة تعريف اليهودية بأنها نسيج ثقافي متجانس. من هذه الناحية، فإن نفي المنفى هو نفي للأطر الثقافية والحضارية التي عاش فيها اليهود. وذلك بدون صلة بمكانتهم وبحقيقة أنهم كانوا على فترات متقاربة - وبخاصة في أوروبا - ضحايا سياسة عنيفة وكرهية شعبية.

على هذه الأرضية نشأت التشبّهات المختلفة لـ «اليهودي الجديد»، مثل الثقافة المهيمنة ورمز مثلها العليا. مع الوقت طرأت تغييرات على هذه التشبّهات، أدت إلى تطوّر مصطلحات جديدة: «عبري»، «صابرا»، أو «إسرائيلي». وعلى رغم الفوارق بين هذه الرموز، فإنها تعكس مجموعها المنطلق المبدئي ذاته تجاه الوجود اليهودي الحالي في البلاد. ففي أساسها جميعاً يقف التوجّه نحو التمييز بين الوعي الجديد والوعي السابق، ووعي المنفى، الذي يعدّ شطبةً شرطاً لما اتفق على أنه «تحرير» أو «خلاص». برز هذا البُعد بشكل خاص في معاملة اليهود «الشرقيين»، أي أولئك الذين هاجروا لإسرائيل من البلدان العربية. كان شرط اندماجهم في المجموع اليهودي - الإسرائيلي هو التنازل التام عن ثقافتهم العربية، تلك الثقافة التي تحدّدت هويتهم في داخلها، وبضمن ذلك يهوديتهم. وذلك كنتيجة حتمية للتمائل الصريح للثقافة الجديدة مع الغرب، وعلى أرضية تعريفها بواسطة مصطلحات ثقافية أوروبية واضحة. كان دمج اليهود الشرقيين في المجتمع الإسرائيلي مشروطاً بالقبول بقيم الثقافة السائدة التي صاغها يهود من أوروبا (ومن شرقها على وجه الخصوص)، بينما كانوا يُدقّقون باتجاه هامش المجتمع.

نفي المنفى ونفي الوطن

كان الجانب الثاني والأساس من وعي نفي المنفى هو تجاهل النظرة إلى البلاد التي اتجهت إليها الهجرة الصهيونية، والتي كانت محصلة الاحتلال الصهيوني منذ بدايته. ومجرد تعريف المجموع بواسطة هذه الأسطورة هو نفي لتاريخ البلاد نفسها، وبخاصة لوجود الفلسطينيين. هذا لا يعني أن الصهيونيين لم يكونوا واعين للوجود الفلسطيني في البلاد. لكنّ هذا الوجود. لم تكن له أية أهمية. نصوص كثيرة تناولت «القضية العربية» منذ مطالع الهجرة الصهيونية. وبقي وجود سكان في البلاد بمثابة مشكلة، ولكن ليس جزءاً من البلاد ذاتها.

كانت البلاد التي صاغها الصهيونيون كوطن على هذا الشكل - من حيث جوهرها - تخيلاً أسطورياً لذاتها. وذلك كمحصلة ضرورية للتوجهات المعرّفة بأنها «علمانية»: إذا كان اليهود الذين عاشوا في البلاد من قبل احتفظوا بالفوارق بين مكانة البلاد المقدسة وبين الواقع المعطى، فإن الصهيونية صبغت مفهوم البلاد كله بلباس أسطوري، مُتنصّلة من كل ما لا يتفق مع إطار هذه الأسطورة. لم يتم إدراج ذلك ضمن مصطلح الثقافة أو ضمن مصطلح الهوية الذي يلوهه بأنفسهم. ولم يترك وضع المفاضلة بين اليهود وبين البلاد في نطاق أسطورة «نفي المنفى» أي مجال لإبداء نظرة ذات قيمة خاصة إلى البلاد مثلما هي، بشاقتها وبن فيها من سكان. فهؤلاء ظلوا بمثابة «قضية» وكأساس ليس له أي تأثير في تعريف الهوية

الثقافية الجديدة. وقد قام نفي المنفى على الاعتقاد بأن البلاد كانت في المنفى - مجازاً - أي أنها غير موجودة بمزحل عن موقعها في الأسطورة اليهودية. ومثلما أن عرض اليهود قومية يعني إبعادهم عن السياق الذي عاشوا فيه، هكذا ظل الوجود الفلسطيني أيضاً بمثابة «قضية» أو «مسألة»، لن تصبح أبداً أساساً مركزياً في تعريف الوجود. ولم تحظ فترات أكثر قدماً في تاريخ البلاد بأية مكانة، باستثناء ما كان يخص وجود اليهود فيها. هكذا قام تعريف فلسطين كوطن اليهود على شطب قط لتاريخ البلاد ذاتها، باستثناء فترات السيادة اليهودية، في الأزمان الغابرة والحاضرة.

وبطبيعة الحال، نحن أمام عنصر إضافي يميز الصهيونية بوضوح عن حركات قومية أخرى: إذا كان جوهر القومية الحديثة كامن في توجهها لخلق وعي مشترك لدى أبناء منطقة إقليمية واحدة، فإن الوعي الصهيوني يقوم بالذات على نفي تاريخ هذه البلاد، باستثناء الوجود اليهودي فيها. في هذه النقطة يتصل البعد الثيولوجي بصورة مباشرة، بالنشاط السياسي، وبالمفهوم التاريخي للصراع اليهودي - العربي الذي يعرف الصهيونية بمجملها. هذا العنصر يميز الصهيونية حتى عن ظواهر كولونيلية أخرى، لأن الكولونيلية لم تكن مؤسسة على تحويل المكان إلى أسطورة، ولم تضطر لأن تنفي بشكل تام حقيقة وجود «مواليد أبناء البلاد». فتطلع الصيونيون بالذات إلى «العودة» للوجود القومي المؤثر، هو ما حال دون إضفاء قيمة الاستقلالية الذاتية على وجود العرب هنا. وقد أوصل البحث عن الهوية القوية الحالية، في بعض الفترات إلى تقليد الثقافة العربية، وهو ما انعكس، على سبيل المثال، في ارتداء الخراس أبناء الهجرة الثانية القفازات بأيديهم. لكن هذه الظواهر بالذات هي التي يدّث نهائياً أية قيمة للعرب أنفسهم، باستثناء النظر إليهم باعتبارهم محافظين على بعض التوجهات، في ما اعتُبر بأنه الثقافة اليهودية القدية والقوية.

وكرر هذا الوعي مظلة لطرده الفلسطينيين في عام ١٩٤٨، ولإلتكار المتواصل وتغييب الطرد في الوعي الأسطوري الصهيوني. على أساس مبدأ مشابه، كُتب تاريخ الاستيطان الصهيوني، أيضاً، بمزحل عن وجود البلاد ذاتها، ومن خلال تجاهل قط للوجود العربي. هذا هو الإطار الذي في داخله يواصل وعي «البلاد الفارغة» بلورة حدود الجدل الإسرائيلي. إنه يوقر غطاء لمواصلة سياسة النهب، دون أن تجد هذه نفسها أمام مجابهة مقاومة مبدئية، وأمام مفهوم يتعامل مع مجرد الوجود الفلسطيني كأساس. وما تزال المناهج التعليمية في مدارس إسرائيل - حتى بعد اتفاقية أوسلو - تراجع تاريخ الاستيطان الصهيوني، وكذلك تاريخ ما اتفق على أنه «الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني» بصورة منفصلة. كأننا إذاً ظاهرتين تاريخيتين مختلفتين. هذا الفصل يحتفظ بالوعي التاريخي الأساسي وكذلك بالتصورات المثالية للاستيطان الصهيوني. بكلمات أخرى، هذا تاريخ ميشولوجي يراجع الأحداث عبر أسطورة الأساس ويخلق جغرافيا مقدسة للبلاد، التي يعني فيها مصطلح «التاريخ» اليهود فقط.

ويتعكس البعد الثيولوجي للوعي الصهيوني الراهن في النظرة للدولة أيضاً، وهي نظرة مؤسسة على اعتبارها تجسيدا للوعي التاريخي اليهودي. الدولة ليست أداة، وإنما يتم النظر إليها كتحقق لمثال أعلى. وهي تحظى بمكانة استعراضية، ككيان ذي قيمة. هذا ما يجعل موضوع عدم خدمة «الحرديم» في الجيش يحتل مكانة مركزية في الجدل مع العلمانيين. وهكذا تتحول الخدمة العسكرية إلى أساس يوحد بين الصيونيين المتدينين والعلمانيين، ولكنها تتمتع بتأثيرات مبدئية في بلورة الثقافة المعروفة بأنها «علمانية» أيضاً. كذلك فإن العسكرية تاريا الإسرائيلية (التي توصف بأنها «إجبارية» في التصدي للأعداء) تؤدي دور بديل للحياة حسب التعاليم الدينية اليهودية. أما بالنسبة للصيونيين المتزمين بتعاليم التوراة -

قلّهم أن يُضيفوا إليها من عندهم. هذه نتيجة حتمية للعلنة بالذات. ومساس «الحرديم» برموز الدولة، كما يتعكس مثلاً بتحقيق العلم، يجرّدود فعل غاضبة لا تقلّ عن تلك الصادرة عن «الحرديم» تجاه ما يبدو لهم بأنه مساس باليهودية (صور العربي، وقضايا الأغذية «الكوشير» وغير ذلك).

من هنا يتضح أن الجدل الذي تشهده إسرائيل حول فصل الدين عن الدولة مُضللٌ. فالسؤال ليس فصل الدين عن الدولة - بل فصل القومية عن الدولة. السؤال هو كيف يمكن مصادرة تعريف الدولة من الوعي القومي، أي: كيف يمكن عرض وعي جماعي يهودي لا يتكىء على هذه الأسطورة، ويقوم على الاعتراف بحقوق الفلسطينيين. السؤال هو كيف يمكن بناء وعي يهودي مؤسس على الاعتراف بازديادية القومية في البلاد، كنقطة أساس.

نفي المنفى ومصورة السلام

«نفي المنفى» هو، إذن، نفي للحضور الفلسطيني، كمحصلة للوعي الصهيوني الراهن. هذا هو نفس المبدأ الذي يوجه عملية السلام والاستعداد لقبول التسوية. وبذلك فإنه يُبرز طابع التسوية التي يبدي الإسرائيليون المعتدلون استعدادهم للتوصل إليها. الهدف المعلن هو التخلص من «المناطق»، من أجل خلق دولة ذات أغلبية يهودية. لا تقوم هذه التسوية على الاعتراف بحقوق الفلسطينيين، وإنما على البحث عن طريقة يتم بواسطتها الحفاظ على الأسطورة وعلى التصوّر الذاتي. المبدأ الذي تقوم عليه تبريرات مؤيدي «أوسلو» في المجتمع الإسرائيلي هو مبدأ «الفصل»، الذي يعني توجهاً نحو التنازل عن السيطرة على الفلسطينيين من أجل أن تتوفر الفرصة للمحافظة على الأسطورة وعلى التصوّر الذاتي المتنوّز بالذات. ورغم وجود الفوارق الأخلاقية والعملية الهائلة، فإنه لا فرق - في هذه النقطة - مبدئياً بين مؤيدي «الترانسفير» ومؤيدي التسوية؛ كلاهما يريد سلاماً بدون عرب، ليس السلام الذي معناه الاعتراف بالوجود الفلسطيني وبحقوق الفلسطينيين. فالجدل، المبدئي والمركزي بحثاً ذاته، يدور حول الحدود.

لا يمكن اختبار هذا البُعد في إطار الفصل الثنائي بين «العلمانيين» و«المتدينين» في إسرائيل. ذلك أن نقاشاً كهذا هو أحد الأطر التي تبرهن على الطابع الشيولوجي للوجود اليهودي الراهن، وتسمح باستثناء العرب، ومن ضمنهم المواطنون الفلسطينيون في إسرائيل، من تعريف الانتماء إلى المجموع. الجدل دائر بين يهود، وهو في جوهره جدل حول طابع المجتمع اليهودي، وليس حول فرضياته الأساس. أما المسألة الفلسطينية فتبدو ثانوية في هذا الإطار. الجدل لا يخص تعريف إسرائيل كدولة الشعب اليهودي، ولا مصادر الشرعية التي تقوم عليها الدولة. ظلت الدولة يهودية فقط، وليس دولة مواطنيها. وفي «أحسن الحالات»، يدور جدلٌ حول تعريف طابع «من هو اليهودي»، إلا أن هذا الجدل لا يمس جوهر تعريف الدولة كدولة كل اليهود، وإنما يخص مسألة التهويد: من هو المؤهل لتهويد غير اليهود، وبذلك يمنحهم الامتيازات التي يعطيها القانون الإسرائيلي.

إذا شهد المجموع اليهودي نقاشاً داخلياً، وتطوّرت لديه أطرٌ ثقافية ليست متصلة بشكل مباشر بالصراع وبعملية الاحتلال - فذاك أمرٌ مشروع ومفهوم سلفاً. لكن النقاش هنا لا ينحصر في المجموع اليهودي، وإنما بطابع الدولة. كذلك فإن الجدل بين العلمانيين والمتدينين يعزّز هذه الأسطورة أكثر ويسهل أداها إلى حدٍّ تُصبح فيه مُنزَكةً متلفاً، لأنّ الجدل يسمح بفصل النقاش حول الهوية اليهودية عن النقاش حول الصراع اليهودي - الفلسطيني. وهكذا يخدم الجدل مبدأ «الفصل» ويثبت وجوده.

لا يعترض العلمانيون على الفرضيات الأساس التي تقف وراء تعريف الجدل، ولكنهم يطرحون أنفسهم باسم موقف ثقافي بديل، يقوم على التماثل المطلق والمفتقد لأية نبرة نقدية مع الشكافة الغربية. من الناحية البنيوية، فإن هذا الموقف يوقر غطاءً للتصلب من أسس التمايز وكرامية «الأغيار» التي كانت موجودة في التراث اليهودي من قبل. لكن الالتصاق بالأسطورة يحول دون تحقيق هذا التوجه من الناحية العملية.

ليس هذا فحسب، ولكن الصراع ضد المتدينين لا ينجم عن كونهم يُعارضون العملية المعرّفة بأنها «سلمية». كانت الدعاية المعادية للدين هي الأساس المركزي في دعاية «ميرتس» الانتخابية في الانتخابات الأخيرة (وليس فقط فيها)، محاولة إثارة المخاوف من تحويل إسرائيل إلى ثيوقراطية (وهي مخاطر قائمة بالتأكيد على ضوء التناقضات الداخلية المذكورة أعلاه). وقد اقتربت هذه الدعاية أكثر من مرة من حدود اللاسامية الحقيقية. ولم تنجم المخاوف من انتصار اليمين من القلق على مصير الفلسطينيين، وإنما من ارتفاع وتعاضم قوة المتدينين في الأساس. وألقت هذه الأوساط بكل ثقلها وجهودها في النضال ضد إغلاق شارع في القدس أيام السبت. لم نشهد في السابق مظاهرات من هذا النوع ضد الطوق المفروض على المدينة منذ سنوات طويلة، وفي ظل حكومة «العمل - ميرتس» أيضاً، والذي يحول دون دخول فلسطينيين إليها.

لم ينشأ توجه إسرائيل إلى تسوية سلمية مع الفلسطينيين على أساس الرغبة في إعادة النظر في الوعي بكليته، وإنما على أساس المطالبة بقبول الشرط التاريخي كاملاً، بالذات. وعملياً، فقد كان قبول الفلسطينيين ليس فقط بالوجود اليهودي وإنما بالمفهوم التاريخي لليهود شرطاً للذهاب في مسار السلام. فالغاية هي المحافظة على هذا الوعي بالذات. وها هي كافة الأسئلة المركزية المنقولة إلى مرحلة التباحث في التسوية «الدائمة» - متصلة بالمسائل التاريخية وبالقضايا التي تخص الوعي التاريخي: مسألة القدس، مسألة اللاجئين ومسألة المستوطنات. من وجهة النظر اليهودية، يجب أن يكون السؤال: كيف نصوغ وعياً يهودياً مختلفاً؟

بين «الملاذ» و«العودة»

لا بد من التأكيد على أن أسطورة نفي المنفى بشكلها الحالي لم تكن حتمية واقعية بفضل التوجه نحو تقرير المصير القومي اليهودي، ولا حتى بفضل التطلع نحو تعريف إقليمي للوجود اليهودي. في مراحل تبلورها الأولى، كانت الحركة الصهيونية مدفوعة بتوجهين: التطلع إلى «ملاجأ»، أي، من جهة، التطلع لإيجاد حل سياسي - إقليمي للمسألة اليهودية على خلفية أزمات الحضارة الأوروبية والأخطار الحقيقية التي هدّدت الوجود اليهودي.

ومن جهة أخرى مبدأ «العودة»، أي الأسطورة الصهيونية الكامنة في مصطلح «نفي المنفى». وليست الأسطورة التاريخية المشار إليها هنا نتيجة حتمية لتحليل الأخطار التي تتهدد اليهود، أو حتى للرغبة في فرض مبدأ حق تقرير المصير بالنسبة لليهود - الذي هو بمفاهيم كثيرة يتناقض مع هذه الرغبة أو التوجه -.

وإذا كان مبدأ «الملاجأ» ما وجة المرحلة الأولى من الصهيونية السياسية. فقد تعاضمت، تدريجياً، الأسطورة التاريخية - المسيحية المذكورة، إلى أن أصبحت القاعدة التي توجه تعريف الهوية الثقافية وكذلك النشاط السياسي. وهكذا تحدت بوضوح أولوية الأسطورة على مبدأ العثور على «ملاجأ».

يمكن أن نعتبر « قضية أوغنده » نقطة تحول عززت أولوية الأسطورة على مبدأ « الملجأ »، وذلك عندما عرض البريطانيون في سنة ١٩٠٣ إقامة كيان يهودي في هذا البلد الإفريقي. كان ذلك، بالطبع، عرضاً كولونياً خالصاً، لكنه حدث الصراع بين التوجهين اللذين سادا في الصهيونية آنذاك. وضع مؤيدو الخطة مبدأ « الملجأ » هادياً لهم، ولو إلى حين. وفضل بعضهم أن ينشأ الكيان اليهودي خارج البلاد - أي خارج حدود الأسطورة. لم يكن إفشال خطة أوغنده إلغاء لهذا المخطط المعين فحسب، وإنما تثبيتاً لتفوق الأسطورة على مبدأ « الملجأ ». من الآن فصاعداً أصبح هدف الصهيونية الصريح يعني أن حل المسألة اليهودية كامن في الالتصاق بالقصة التاريخية. كذلك فإن صياغة وعي نفي المنفى تمت في الفترة التي أعقبت قضية أوغنده، على يد المستوطنين الصهيونيين الاشتراكيين. تبلور هذا التوجه، بصورة كاملة، في عهد الحكم البريطاني في البلاد، وصيغ عبر سلسلة من النصوص. أصبح مبدأ العودة مركزياً، حتى على حساب إنقاذ يهود. انعكس ذلك بوضوح في الحرب العالمية الثانية، عندما بذلت الصهيونية الجهود لإنقاذ اليهود شرط أن يتم تحويلهم للاستيطان في أرض إسرائيل.

لذلك فإن عرض الوعي لدى أوساط « مسيحية » في إسرائيل كمحصلة للالتزامهم الديني يتجاهل طابع الأسطورة العملي. فالمفارقة هي أن هذا الوعي المسيحي - القومي اعتمد على الوعي التاريخي - المخلص الذي صاغته الأيديولوجيا الصهيونية العلمانية بالذات، والتي ما تزال تصوغ الوعي الصهيوني كله، كما تنعكس في المناهج التعليمية في المدارس، على سبيل المثال.

تكمّن جذور التحول الذي شهدته الصهيونية المتدنية في فكر الهاخام أبراهام يتسحاق هكوهن كوك، الذي كان الهاخام الأشكنازي لأرض إسرائيل، وأضفى بفكره أبعاداً قيمة مسيحية على الوجود الصهيوني. فقد اعتبر أن العلمانيين يؤذون، بإخلاص، دوراً مقدساً في العالم، لا بد أن يؤدي في نهاية المطاف إلى « التوبة » واستكمال الخلاص. وبواسطة تغيير راديكالي في بعض مفاهيم « التلمود » المختلفة (التي تركّزت بوضوح في عمليات الخلاص الفردي وليس القومي - السياسي) يكون الهاخام كوك قد أضفى بذلك أبعاداً دينية مركبة على الوعي الصهيوني. وفي مرحلة لاحقة، شكّل موقفه هذا أساساً للنشاط الاستيطاني في المناطق المحتلة، وتمّ قبوله كأساس مبدئي لدى أوساط دينية أكثر اعتدالاً أيضاً. يقوم موقف الهاخام كوك على التبنّي المبدئي للمفهوم الصهيوني إزاء الاستيطان الحالي في البلاد، وملازمته مع المصطلحات الدينية - ومن خلال ملاسة المصطلحات الدينية لهذا الموقف. وهو لم يُعط العلمانية أية قيمة بالطبع، وآمن بأن العلمانيين سيعودون في نهاية المطاف إلى نغمة الحياة الديني. وحول نغمة هذا التوجه إلى موقف سياسي واضح. وقد تجمعت قوة هذا الموقف بالذات في أنه اعتمد على الأخلاق القومية الصهيونية.

صحيح أن غالبية الجمهور - في الراهن الإسرائيلي - تتحفظ من المجموعات الاستيطانية المتطرفة، مثل تلك القاطنة في الخليل، والتي تشكل خطراً حقيقياً. ويؤيد كثيرون منهم إخلاءهم الفوري، وهو صراع ذو أهمية حاسمة. إلا أن هذه المعارضة تظلّ غير ذات قيمة مبدئية ما دامت تتجاهل حقيقة أن الوعي الذي يعبر عنه المستوطنون هو نتيجة محتملة، وإن لم تكن حتمية، للوعي الصهيوني. ومركبات الذاكرة التي يعتمد عليها مستوطنو الخليل هي نفس المركبات التي يحاول جهاز التربية والتعليم الإسرائيلي طمسها بكليتها. لذا فإن تعريف بعض الأوساط في السياق الصهيوني على أنها متعصبة دينياً يسهم في طمس حقيقة أن الصهيونية ذاتها هي حركة متعصبة بمبادئها، وحتى لو لم ينعكس هذا الأمر في مجالات كثيرة من الحياة اليومية، تسمح بتعريف بعض التوجهات بأنها علمانية وحتى

إنسانية. إذ على صعيد الوعي المبني، فإن هذه نقطة انطلاق.

حضور أسطورة

ثمة تعبير آخر لاستمرار وجود الأسطورة، ينعكس عبر ما كتبه غرثون شكيد، أستاذ الأدب العبري المعروف، في نقده لكتاب يتسحاق لاوور «نكتيكتك، أيها الوطن». ففي هذا الكتاب المخصص لقراءة نصوص عدد من الأدباء البارزين، فحص لاوور بُعد التغييب والإسكات الذي يقوم عليه الوعي الصهيوني، وأبعاد محاولة تعريف التصور الذاتي والاستقلال السياسي على أساس تجاهل المصير الفلسطيني. كان نقد شكيد للكتاب شديداً. لم تكن الغاية فتح باب للنقاش، وإنما تصفيته. كان ذلك نفيًا تاماً يعكس مخاوف حياتية عميقة من أية محاولة للاستئناف على التصور الذاتي الصهيوني. في سبيل ذلك، استخرج شكيد السياق التاريخي لأزمة الوجود اليهودي، الذي نبئت الصهيونية من خلاله، ويضمن ذلك حياتنا هنا والآن. بدأ ذلك له أساساً يجب أن يحول دون توجيه أي نقد للصهيونية وتبعاتها، وهو ما قام عليه كتاب لاوور. ومن الصعب فهم كيف يمكن تبرير القمع باسم ذاكرة القمع.

في عُرف شكيد، فإن أرض إسرائيل وطن وملجأ أيضاً، وهي كذلك «المكان الواحد والوحيد الذي فيه أحاكمكم على قشلي وإجازاتي وليس حسب أصلي». فهي بلاد إذا كرهوا فيها أحداً، فذلك «ليس لأنه مولود لعائلة أحد آبائنا من أصل غير ملائم». هذه قيم مهمة بالتأكيد لكن هذا القول يكتسب أبعاداً قيمة فقط عندما يتطرق لأولئك الذين يحاكمون فعلاً في وطنه هذا حسب أصلهم - العرب، بمن فيهم مواطنو إسرائيل الفلسطينيون (والشرقيون، بصورة مختلفة).

تكمّن المخطوطة في رؤية الواقع بأنه تحقّق لتطلعات الخلاص، في استخدامه كوسيلة للتصدي للنقاش التاريخي ولتجاهل طرد الفلسطينيين ونهبهم. إن وعي قوة هذه المضامين في الصياغة، يفرض استيضاحها في هذا السياق، ومن جهة أخرى فإن من شأنه أن يضفي على الجدل النقدي معانيه.

مهم أن نوضّح بأن الجدل لا يدور حول ماهية التطلع للخلاص، الذي يدونه بفقد التفكير الأخلاقي والنقدي قيمته. الجدل هو حول من يقع داخل الحدود التي يعينها الخلاص. والسؤال المبني هو ما إذا كان ممكناً الحديث عن خلاص مزعوم لليهود، وفي الوقت نفسه تجاهل مصير ضحايا ذلك الخلاص. وهل يمكن أن ننسب أي بعد للخلاص للواقع في مخيمات اللاجئين، أو للإهانات اليومية ومصادرة الأرض؟ وهل بمقدور الصلوات على «صهيون» أن تضفي الشرعية على محاصرة القدس وسلب سكانها العرب بطاقات هوياتهم؟ وهل يمكن الموافقة مع مفهوم الخلاص الذي يظل فيه الناس بلا هوية، ولا يعملون حسب نجاحهم أو فشلهم، وتظل فيه مدن التطوير وأحياء الفقر؟

الاغتراب في الوطن

ما هو ملفت للنظر أنه يمكن عرض بعض التعريفات للوجود اليهودي في البلاد، من خلال توجهات دينية تطورت في القرن العشرين. وليس القصد هنا الادعاء بأن هذه الأوساط الدينية ذاتها قدمت توجهاً من هذا النوع، وجعلت المصطلحات التي قدمتها، إزاء التحدي الصهيوني، تتولى المهمة، بل القصد أنه يمكن أن نعثر على احتمالات أخرى، من ذلك النوع الذي لا يتجاهل طابع الأسطورة وقوتها الهائلة. وهي محاولة لمصادرة المصطلحات من داخل التقاليد، ومنحها معاني من نوع مختلف، وعلى أساس موقف آخر بالنسبة لمصطلح الخلاص. يمكن تطوير هذا التوجه عبر قراءة بعض أجزاء الأدب اليهودي التقليدي.

وبخاصة ما أسهم في النقاش الواسع المخصص للبحث في مصطلح «الخلاص»، والتي من شأنها أن تكتسب أبعاداً مختلفة في سياق تاريخي آخر، وعلى أرضية مسائل ثقافية وسياسية أخرى.

هذا الأمر صحيح أيضاً تجاه المراحل المبكرة للصهيونية المتدنية، وكذلك تجاه مجموعات مختلفة من جماعة «الحرديم». في مراحل التطور الصهيوني الأولى، كانت تلك هي الأوساط الدينية بالذات من قمت مواقف عبّرت عن ضرورة تمييز السياسي عن الأسطورة الدينية، ورفضت مفهوم الخلاص كما طرحته الصهيونية. صحيح أنها تطّلت لأن يلتزم الاستيطان اليهودي الذي سينشأ في البلاد بالتعاليم الدينية، لكنها عارضت وصف الاستيطان بواسطة مصطلحات الخلاص المستمدة من الوعي الديني. انطلاقاً من ذلك تطّلت هذه الجماعات، في تلك المراحل، لكي تؤكد بالذات على بُعد «الملجأ» والكرامة القومية، وليس على الأسطورة التاريخية للعودة. وبصورة تبدو مفاجئة على ضوء التطورات التاريخية اللاحقة، فإن حزباً مثل «همزراحي» بالذات - الذي جمع تلك الأوساط المعرفة بأنها صهيونية متدنية، أيد مشروع أوغنده. وقد عبّر بذلك عن التطّلات المبكرة لتمييز النشاط السياسي عن الأسطورة. كانت تلك تعبيرات بارزة عن ثقافة «القومية» العلمانية - الأوروبية الشرقية، التي جعلت من أرض إسرائيل أساساً وحيداً للصهيونية، ورفضت أية محاولة لجعل الملجأ أساساً سابقاً للتحقق التام لأسطورة «نفي المنفى».

عرّضت طائفة «الحرديم» وجودها في البلاد بصورة مختلفة تماماً عن الصهيونية: اغتراب في البلاد المقدسة. وقد تبلور هذا التعريف نهائياً وبشكل خاص على أرضية ظهور وعي «نفي المنفى»، وعلى أرضية الوجد المسيحي الذي أضفى على استيطان اليهود الذين لم يحافظوا على تعاليم التوراة الدينية. حسب هذا التوجه، فإن الوجود في البلاد معنى، لأنه يوفر فرصة الاقتراب من الأماكن المقدسة، وبخاصة - لأنه يسمح بالوفاء بكافة تعاليم الدين، حيث أن بعضها - وبخاصة ما يتصل بقضايا الزراعة - يتم الالتزام بها لدى بعض اليهود في حدود الشريعة الدينية للبلاد فقط. لكنهم - باستثناء ذلك - لم يروا في حقيقة وجودهم في البلاد شهادة على تحوّل تاريخي، أو باعتباره جزءاً من برنامج خلاص سياسي. كذلك فإنهم لم يتطلّعوا إلى السيادة في البلاد، وإنما للعيش فيها، حتى قدوم المسيح على الأقل. وتراوح نظرتهم لدولة إسرائيل بين المعارضة الشديدة، وتفضيل سلطة غير يهودية، وبين النظرة المحايدة - المقرونة بمحاولات لتحقيق إنجازات مالية واحتلال مراكز نفوذ أقوى.

وهكذا أصبح المتدينون بالذات من عرض ما يمكن تعريفه بأنه «علماني»، وذلك عندما طالبوا بالفصل بين السياسة والأسطورة. وهم لم يعرضوا قيم المساواة ولم يتطرقوا إلى الحقوق الفلسطينية. كان ذلك الأمر - لدى «الحرديم» جزءاً من جهود تغيت خلق حواجز اجتماعية، من خلال المحافظة على كافة التمايزات الاجتماعية، ولكن هذا التوجه يشير إلى الطريقة الوحيدة الممكنة لتعريف المجموع الإسرائيلي، بمعزل عن الأسطورة الكولونيالية. في أساس هذا التوجه، تتواجد الأسس الحيوية لتعريف الوجود اليهودي في البلاد، وكذلك لتعريف الدولة، من خلال الانقطاع عن الأسطورة وعلى أساس وعي مزدوج القومية، يعترف بالمسؤولية عن المصير الفلسطيني وحقوق الفلسطينيين، كأساس لتسوية حقيقية.

الاغتراب وازدواجية القومية

يرمي مصطلح الاغتراب لتعريف هوية يهودية في البلاد، منفصلة عن الأسطورة الصهيونية، ولكنه مؤسس - على رغم ذلك - على الاعتراف بمسؤولية عن وجود هذا المجموع. فهو يقوم على تحويل حقوق الشعب الفلسطيني ليس لقاعدة «خارجية»، وإنما لحجر الزاوية الذي يقوم عليه تعريف الهوية اليهودية.

ومن خلال المصطلحات الثيولوجية بالذات، تلك المصطلحات التي قام الوعي الراهن على نفيها، يمكننا أن نعرض أيضاً إمكانيات أخرى، قادرة على المساعدة في الكشف عن الثقافة الموجودة. من منطلقات يهودية، فإن ذلك يوفر فرصة للتعامل مع البلاد كنسيج متكامل، وفي الوقت ذاته - انتزاعها من داخل البُعد الثيولوجي، من خلال تعريف الهوية اليهودية على أساس الاعتراف بالثقافة الفلسطينية للبلاد، وبتاريخها، وبالخراب الذي قامت فوقه دولة إسرائيل.

جدير بنا أن نؤكد على أن ازدواجية القومية في استخدام المصطلح هنا ليست موجهة بالضرورة لدولة واحدة مزدوجة القومية. إنه يعبر قبل كل شيء عن موقف قيمي أساس، من المفترض أن يوجه أية تسوية سياسية. هذا المصطلح يرمي إلى جعل المبادئ والوعي التاريخي المشار إليهما سابقاً يُوجهان أية تسوية تقوم على أسس المساواة والشراكة. كذلك فإن حلاً حقيقياً يقوم على دولتين لن يتحقق في ظل علاقات القوى الراهنة، وعلى أساس الوعي الصهيوني الراهن، بل على أساس الاعتراف بوجود مجموعتين، العلاقة بينهما اليوم هي علاقة كولونيالية وأبرتهايد. ولا يقوم مصطلح «الدولة الفلسطينية» كما يدرك اليوم في إسرائيل، على هذا المبدأ، وإنما على نوع معين من التسوية، يضمن أوتونوميا فلسطينية مقدّمة. مؤكداً أننا لا نستطيع التحدث عن العلمانية كموقف قيمي - سياسي إذا لم تكن مزدوجة القومية. بدلاً، فإن وضع مصطلح «المنفى» كقاعدة للتعريف اليهودي في البلاد، يعني إبعاد «البلاد» كمصطلح مشحون، عن البلاد كمكان. لهذه الغاية ثمة حاجة للارتباط بتلك الأسس من التراث التي تعاملت مع «البلاد» كمصطلح روحاني، كمثال أعلى، وليس كواقع جغرافي محدد. هكذا سمحوا بفصل تام للبلاد المحددة عن مفهوم الخلاص. ولا تتحدث الصلة اليهودية بأرض إسرائيل مبنى إلزامياً للعلاقات محددة بين اليهودي والبلاد، وهي لا تطرح نفسها بمصطلحات الملكية. واضح أن هذا المصطلح يكتسب أبعاداً مختلفة عندما يتم تعريفه من خلال موقف السيادة. لسنا إزاء الرغبة في الادعاء بأن هذه المواقف أو غيرها، التي منحت للمنفى، بقيت مناسبة، كسابق عهدها. إنها تكتسب معنى فقط إذا تمت ترجمتها إلى واقع سياسي - ثقافي محدد، إلى واقع المنفى المحدد.

المنفى يعني هنا نفي الكولونيالية عن الكيان اليهودي - الإسرائيلي، وهو مصطلح لا يعبر في هذا السياق عن بطلان الاحتلال فحسب، أي: بطلان السلطة الإسرائيلية الكولونيالية في المناطق المحتلة وإنما يعبر عن تغيير الوعي الكولونيالي الأساس، بالطريقة الخاصة التي تبنتها على أساس الأسطورة القومية - الثيولوجية. الاغتراب داخل المكان يعزّز الأشواق إلى وظيفته المركزية، ويوجه نحو تعريف الخلاص، الذي يضع في محوره الضحايا والمقموعين.

واقع الاغتراب ووعي المنفى هما من نصيب الفلسطينيين اليوم، وهما محصلة لتحقيق وعي نفي المنفى. هذا منفي حقيقي من مخيمات لاجئين، صنعه رافضو «المنفى» بالذات. بهذه الطريقة يتم توجيه مصطلح المنفى لتوسيع حدود الخلاص، من خلال إبعاده عن الأسطورة اليهودية العظيمة، ومن خلال مراعاة وجود ضحايا لهذه الأسطورة، وفي الوقت ذاته فإنها تتسع لموقف نقدي مبدئي للوعي التاريخي الغربي المعاصر، الذي استخدم في صياغة الأسطورة الصهيونية.

ويطلب البحث في الخلاص في هذا السياق وبصورة طبيعية التطرق لحقيقة أساس وهي أن البلاد التي تعنيها الصلاة هي مزدوجة القومية. ولن يكون مقدور أي تفسير للخلاص تجاهل الفلسطينيين. ولا يكون أساساً لتبرير الطرد. ثم إن إضفاء المثل العليا على الصهيونية على أساس هذه القيم يؤدي بطبيعة الحال إلى نشوء هذا الشكل المشوه من مفهوم الخلاص كما تم التعبير عنه لدى القومية المسيحية. في غضون

ذلك، ومن خلال الفكر اليهودي المبكر، وكذلك من خلال ذاكرة القمع لدى اليهود، يقف ذلك الموقف الذي يتوجّه إلى المنفي، ويجعل من هذا التوجّه أساساً لتعريف الهوية.

وفق هذه التعليمات، فإنّ مصطلح المنفي يوجّه نحو تصوّرات خارجة عن حدود وعي اليهود، أو الوعي المتصل بالصراع الإسرائيلي - الفلسطيني. وهو إطار يوفر الفرصة لتوجيه النقد لمفهوم الخلاص الغربي - الحديث بكلّيته، دون التخلّي عن التطلّع إلى الخلاص. وهو كذلك يسمح لنا بالوقوف على حقيقة وحجم القمع الكامن في أساس الزعم الغربي (الذي تعتبر الصهيونية معبراً عنه) بخلاص الإنسان. يقوم هذا التوجّه من الأساس على مخاطبة وعي المقموعين، وتذكّر المنفي، ووضعه في منتصف الحلبة. وذلك كشرط للنشاط السياسي وللبراكسيس الثقافي.

رغم ذلك كلّ، فإن هذا التوجّه المبني يكتسب معنى فقط عندما يدمج في إطار سياسي وثقافي محدّد، كمبدأ موجه للنشاط السياسي. وهو لا يضع إطاراً لـ «حل»، وإنما يوضح الشروط المطلوبة لإحراز هذا الحل، والأسس التي من شأنها أن توجّهه.

ترجمة : محمد حمزة شنايم

دراسات اسرائيلية

الذاكرة والهوية : سوسيولوجيا نقاش المؤرخين في إسرائيل أوري رام

(١)

في السنوات الأخيرة يدور في إسرائيل نقاش بين مؤرخين (قدامى) و(جدد)، بلغت أصداء صاحبة منه مصامع الجمهور الواسع. كما أنه استأثر بتغطية إعلامية واسعة في الصحافة المكتوبة والمبثوثة، وطرح في سلسلة من المؤتمرات الأكاديمية، وشكل محوراً رئيساً في عدد من المجلات والمجاميع العلمية، التي نشر قسم منها، في حين أن قسمها الآخر لم يُنشر بعد.

وتخللت إحدى ذرى هذا النقاش، من ناحية الانفعال الشعبي على الأقل، في المحاجبة التي شهدتها صفحات الملحق الأسبوعي لصحيفة «هآرتس» واثارت في أعقاب مقال بقلم الكاتب أهرن ميغد، المقرب من حركة «العمل». في هذا المقال انبرى ميغد يندب مصير «كل الصياغات الجميلة التي هلكنا لها بحسن نية» وتشققنا عليها نحن وذريتنا على مدار جيلين - ثلاثة أجيال، مثل «تخليص الأرض» و«احتلال العمل» و«جمع الشتات» والدفاع الخ»، تلك الصياغات التي أضحت التعرض لها، الآن، يتم من باب اعتبارها ضرباً من الرياء وذرة الرماد في العيون.

وأعلن ميغد رفضه البات لبشرى التاريخ الجديد الناهية إلى أن «أغلب اليقينيّات التي استقرت في وعينا وتجاربنا المعاشة ليست أكثر من مجرد كذبة كبرى». وهاجم بضراوة المؤرخين الجدد متهماً إياهم بإسداء الخدمة لأعداء دولة إسرائيل وشبههم بموجة من الفيروس «تطبخ، رويداً رويداً، بمناعات جسدنا وتشبط العزائم» (أهرن ميغد : «غريزة الانتحار الإسرائيلية»، ملحق «هآرتس» - ١٩٩٤/٦/١٠). فيما بعد أضحت هذا النقاش شأناً شبه «حكومي»، حين قرّر أحد وزراء الحكومة السابقة، وهو وزير المعارف والثقافة والرياضة أمنون روبنشتاين، أن يقتحم الممعة ويشن هجوماً كاسحاً على المؤرخين (وعلماء الاجتماع) الجدد مدعياً أن وجهتهم هي «دفن» الصهيونية وعرضها باعتبارها حركة كولونيالية وعنصرية في جوهرها، وتحميلها كل خطايا وذنوب القومية الظلامية حتى من غير أن يُبدوا حيالها ذرة من التعاطف والتفاهم، اللذين يبيدهما أفراد اليسار إزاء حركات التحرر القومي، إضافة إلى عرض قيام إسرائيل ذاته باعتباره صنيع إثم وجور» (أمنون روبنشتاين : «تشويه الصهيونية»، «هآرتس» - ١٢/

(١٩٩٥/٩).

هذه الدراسة لن تعالج سؤال «ما هو» النقاش وإنما سؤال «لماذا» النقاش. معنى ذلك أنها لن تتطرق إلى المضامين التي يتباحث حولها المؤرخون، وإنما إلى مبنى البحث أو النقاش التاريخي. وافترضى بهذا الصدد هو أن النقاش ذاته يشكل حدثاً ثقافياً ذا دلالة. ولهذا فإن أهميته كامنة ليس فقط في «الحقيقة التاريخية» المكتشفة من خلاله وبواسطته وإنما، أساساً، في «الحقيقة السوسولوجية» المتجسدة فيه. بكلمات أخرى فإن ما يثير اهتمامي هو النقاش الدائر في هذه الأيام، هنا والآن، وليس تلك الأيام التي يدور حول وقائعها. ولغرض الإيجاز والتكثيف سأصنف النقاش ضمن ثلاثة مبادئ رئيسة: النزاع القومي الإسرائيلي - العربي، والسياسة الاجتماعية لحركة «العمل»، والثقافة الصهيونية العربية.

النزاع القومي الإسرائيلي - العربي هو ميدان اختصاص النواة المعروفة بكونها «المؤرخين الجدد». هؤلاء المؤرخون جاهرُوا باعتراضهم على الفهم المألوف لسياسة دولة إسرائيل الخارجية والأمنية، وبالأخص (في هذه المرحلة) حبال سنوات الأربعين والخمسين من هذا القرن. وقالوا أن دولة إسرائيل صُتت (أو، للأسف، لم تستغل) فرص التحالف مع الدول العربية (يدخل في عداد أصحاب هذه الفكرة سمحا فلان وجيروم سيلتر)، وذلك خلافاً للموقف الرائج القائل أن المجتمع الإسرائيلي مناصر للسلام ومُكره على خوض صراع عنيف لأنه ما «من خيار آخر»: الحماسة التي تحمل حرية رغم أنفها في عنوان كتاب أنها شبيرا («حرية الحماسة: الصهيونية والقوة ١٨٨١-١٩٤٨»، منشورات «عام عوفيد» - تل أبيب ١٩٩٢).

ومن المزايم الأخرى أن إسرائيل تتحمل مسؤولية كبرى جزاً نشوء مشكلة اللاجئين الفلسطينيين عقب سياسة التشريد التي اقترفها قادة كبار في حرب ١٩٤٨ بتشجيع خفي، أو الموافقة من خلال الصمت، من طرف المستوى السياسي الأعلى، وأيضاً عقب سياسة «علم العودة» التي انتهجتها إسرائيل في وقت لاحق (بيني موريس: «ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين، ١٩٤٧-١٩٤٩»، منشورات «عام عوفيد» - تل أبيب ١٩٩١). بالإضافة إلى ذلك غرضت السياسة الأمنية لسنوات الخمسين، وبالأخص العمليات الانتقامية، بوصفها سياسة عسكرية مغامرة أفضت إلى تصعيد الوضع وإلى حرب زائدة في ١٩٥٦. وكبدل يمكن للخط «الصارم» الذي اتخذه بن غوريون يطرح الخط «المعتدل» نسبياً لموشيه شاريت (بيني موريس وإيال كفكافي وإيلان بابيه)، وذلك مقابل الصيغة المألوفة الرائدة أن إسرائيل دولة مدافعة وراعية لكن ليست عدوانية (مردخاي بار - أون).

وعلماء الاجتماع الانتقاديون، الذين تمحورت معالجاتهم حول الفترة العثمانية والانتدابية، أجروا تحليلات موازية عرضت الاستيطان الصهيوني بوصفه مشروعاً كولونياً من الاحتلال والسلب والنهب، وذلك خلافاً للتيار المركزي في العلوم الاجتماعية الذي أثر منظور «التطور الثنائي»، واحداً لصق الآخر، لمجتمع عربي متخلف ومجتمع يهودي عصري (شموئيل نوح أيزنشتادت ودان هوروفيتس وموشيه ليسك). وثمة طرف ثالث من علماء الاجتماع أكد نشوء ثقافة عسكرية في إسرائيل، تسهم في استنساخ الصراع (باروخ كيمر لينغ وأوري بن إليعزر). وجميع هذه الادعاءات تنتقص، بطبيعة الحال، من صورة إسرائيل المدنية والمناصرة للسلام.

ميدان الاختلاف الثاني يتمثل في السياسة الاجتماعية لحركة «العمل». فعلى خلاف من الصورة المثالية الطلامية والاشتراكية البنية التي رسمها في الماضي لهذه الحركة علماء اجتماع ومؤرخون (إيزنشتادت وأنيثا شبيرا ويوسف غورني) وسم زئيف شطرنهل هذه الحركة بسمه «القومية العضوية»،

وقرّر أن أيديولوجيتها بشأن المساواة لا تعدو أن تكون مجرد أداة لتجنيد إجماع قومي من غير أن تدججها أية أهداف حقيقية بعينها. وطرحت مجموعة من الباحثين في العلوم الاجتماعية ادعاءات مماثلة، سواء بالنسبة للاحتكارية القوية من جانب منظمات حركة «العمل» (شبيرا وليف غرينبرغ)، أو بالنسبة لسياسة التوطين والعمل والتعليم والرفاه الاجتماعي، التي تقبّل وتهتمش مواطني إسرائيل العرب (هنري روزنفيلد وشوليت كرمي وزئيف روزنهوك وميخائيل شليف وأورن يفتاخييل وماجد الحاج)، أو بالنسبة لحكم الجماهير العربية بواسطة المواطنة الجزئية والديمقراطية الاثنية (سامي سموحة وإيان لوستيك ويوآف بيلد وعزمي بشارة).

وانسحب الانتقاد الحاد كذلك على غط استيعاب المهاجرين اليهود من أقطار الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في سنوات الخمسين والستين. فبينما حلّت السوسيولوجيا التابعة للمؤسسة هذا الموضوع بفاهيم «صهر الشتات» (البوتقة)، الذي تكيف بموجبه المهاجرون التقليديون مع المجتمع الحداثي (أيزنشتادت وريفا بار يوسف)، حلّت السوسيولوجيا الانتقادية، في موازاة ذلك وبمناقضة له، الموضوع نفسه بفاهيم إنتاج طبقات في اقتصاد وأسمالي. وكان الادعاء بأن حركة «العمل» (وبالأخص مباي) بادرت إلى تصنيع وغير الشغل (العمالة) مَوْضَحَ الشرقيين ضمن وظائف بروليتارية وهامشية (شلومو سبيرسكي ودفورا برنشتاين). وأنتهت، من وسط الاشتكنازين، برجوازية جديدة (روزنفيلد وكرمي). وفي مرحلة لاحقة جرى تصنيف أولاد الشرقيين في مسارات خاصة للتعليم والخدمات العسكرية استنسخت عدم المساواة (سبيرسكي وبغيل ليفي ويعقوب نهون) وقُسمت الثقافة اليهودية... العربية (إيليه شوحط وغبرييل بتربرغ وعمييل الكلعي). وحتى المساواة بين الذكور والإناث في حركة «العمل» تبين أنها مجرد أسطورة (برنشتاين وسيلفيا فوغل - بيجوري). كما أن التوقعات الأخيرة لا تقطع بصحة القول إن عملية السلام ونشوء «الشرق الأوسط الجديد»، المريح لرجال الأعمال، من شأنها تحسين المكانة الاجتماعية - الاقتصادية للشرقيين في إسرائيل، بل ربما يزيدها سوءاً على سوء (سبيرسكي وسموحة).

ميدان الاختلاف الثالث المطروق هنا هو الثقافة الصهيونية - العبرية. والنظرية المركزية هنا طرحها أمنون راز - كراكوتسكين الذي زعم بأن حجر الزاوية في تشييد الهوية الأرض - إسرائيلية كان حشر التاريخ والثقافة اليهودية، على تشكيلاتها المتعددة، في شرقة الخطاب السائد للصهيونية بشأن نفي الشتات (الدياسبورا) وتوكيد مركزية أرض إسرائيل. وبالتالي كان محك التصوّر الذاتي الإيجابي للصهيوني هو مدى التعارض مع التصوّر السلبي لليهودي. وادى هذا «التمركز حول فلسطين»، في قراءة البعض، إلى أن لا تحرك قيادة «البيشوف» ساكتاً عند وقوع كارثة إثنان فترة الهولوكوست. وبدل أن تصب كل جهودها في إنقاذ اليهود واصلت التركز في «بناء البلاد» (شبتاي بيت تسفي ويوسف غرودزينسكي وتوم سيفغ). هنا الزعم يحاول أن يفتّده التيار المركزي في علم التاريخ، الذي يتمحور حول ما أصاب تلك القيادة من بُكم ومشاعر عجز رغم بذلها جل ما تفهمه وتستطيعه في ظروف تلك الأيام (حافا أشكولي - فاعمان ويهودا باور وشبتاي طيفت ويحيعام فايتس ودان ميهمان ودينا بورات). ويقول زعم آخر إنه جرى في إسرائيل استغلال ذكرى الهولوكوست بصورة نفعية وسياسية، ولهذا فقد عرضت فقط من زاوية «عبرتها» الصهيونية، وذلك على حساب التماثل الإنساني مع الضحايا وعلى حساب استخلاص العبر الكونية (دان دينر وهنري فاسرمان وعيديت زرطل وروت فيرر وموشيه تسوكرومان). في قراءة أكثر تعميمية نقول إن هذه الادعاءات وغيرها تجاهر باعتراضها على الفهم الذاتي للصهيونية كما لو أنها تعبير محتوم ووحيد عن التاريخ والثقافة اليهودية.

وكما في موضوع العرب الفلسطينيين فكذا أيضاً في موضوع المهاجرين الشرقيين، وفي موضوع يهود أوروبا، حيث يعارض علم الاجتماع الانتقادي والتاريخ الجديد الرواية المألوفة للمجتمع الإسرائيلي، وهي الرواية التي توجزها مقولات مثل «شعب بلا أرض إلى أرض بلا شعب» و«ليس ثمة من نتحدث معه» و«كل إسرائيل مجتمع تكافلي». وبدل ذلك تطرح رواية المصلحة الذاتية لـ «البيشوف القديم» حيال «آخرين» انتهت أراضيهم وحقوقهم، ودفعوا دفعاً نحو الهوامش السياسية والاجتماعية والثقافية. من هذه المقدمة يتبين بوضوح أننا لا نقف أمام موضوع أكاديمي داخلي صرف، وإنما أمام حدث في ميدان الثقافة السياسية العامة في إسرائيل. إذ تتعرض للتهديد واحدة في إثر أخرى مجموعة «الطبائع الإيجابية» ومجموعة «الأساطير» المؤسسة للمجتمع الإسرائيلي، الرسمية والشعبية والبحثية سواء بسواء، ويختل تصوّره الذاتي كمجتمع مناصر للسلام والمساواة والأخوة. وما سأحاول فعله هو وضع هذا الحدث ضمن سياقه السوسيو - بوليتي الأكثر سعة، لكي أثبت ادعائي بأنه يعكس مواجهة متجددة حول تعريف الهوية الإسرائيلية. بكللمات أخرى فإن نقاش المؤرخين هو تعبير عن معركة، يعد هو نفسه العدة لها، حول الذاكرة الجماعية في إسرائيل، معركة من شأنها التأكيد إلى بديل مرتقب في مضمار تعريف الهوية الإسرائيلية.

(٢)

نقاشات المؤرخين ليست مقتصرة على إسرائيل. في سنوات عقد الثمانين المتأخرة وفي سنوات عقد التسعين أثارت الاهتمام الواسع نقاشات من هذا القبيل في ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة. وعلمياً فإنها تشكل ظاهرة تكاد تطوّق المعمورة، من اليابان وأستراليا حتى كندا، مروراً بالهند وأفريقيا وأميركا اللاتينية. وجميع هذه النقاشات، بما في ذلك الإسرائيلية، تفجّرت على خلفية أزمات هوية قومية، وبصورة أكثر تعميمية على خلفية أزمة الهوية القومية ذاتها في عصر الرأسمالية الكونية والثقافة الما بعد حديثة. وفي جميعها شكّل التاريخ ميداناً للمناقشة، ذلك الميدان الذي تصارعت فيه جماعات اجتماعية وسياسية، انحصر وجودها حتى الآن في هامش «القصة التاريخية» القومية المألوفة، في سبيل قبول «القصة التاريخية» خاصتها ومن خلال ذلك قبول شرعيتها ومكانتها. في هذه التصارعات تتكشف مكونات الحاضر بقدر لا يقل، إن لم يكن يزيد، عن مكونات الماضي.

في الحالة الإسرائيلية من السابق لأوانه الجزم بشأن اتضاح الدلالة الشاملة لهذا النقاش. حتى أن بعض المناقشين أنفسهم ما انفكوا يتنكرون للطبقة تحت الأرضية، القرنية، للنقاش ويؤثرون الاختفاء بطبقته المكشوفة، النصية. وواقع الأمر أن هذا النقاش في طبقته تحت الأرضية إنما يمثل بحثاً عاماً في الوعي التاريخي القومي الرسمي لدولة إسرائيل، الذي يمثل، في الوقت ذاته، الوعي التاريخي الشعبي السائد فيها، أي الصهيونية.

وبغض النظر عن مختلف الدلالات العالمية العامة لنقاش المؤرخين، فإن النقد التاريخي في الحالة الإسرائيلية يجسّد بالملاموس، في أحد جوانبه الأكثر إثارة، العقدة الغوردية بين السياسة والمعرفة. ولهذا فإن معالجتنا اللاحقة ستنصب أساساً حول سياسة المعرفة التاريخية في إسرائيل في سنوات التسعين. مصطلح «سياسة المعرفة»، الذي يسعنا في توضيح الرابطة بين النص والقرينة في نقاش المؤرخين في إسرائيل، يمثل تجسيراً بين المجالات المنعزلة ظاهرياً للمعرفة وللهوية. وهو تجسير موجود دوماً غير أنه، كذلك، منكر دوماً. والادعاء الأساسي الكامن في مصطلح سياسة المعرفة هو أنه في دراسة الإنسان

والمجتمع لا وجود لإنتاج ونشر واستيعاب المعرفة في منأى عن التوضع ضمن وجهة نظر اجتماعية. وقد ارتفع مستوى الوعي بهذا في العقدين الأخيرين بين أوساط جيل كامل من المثقفين، الذين يرون أن سياسة الهوية وسياسة المعرفة مرتبطتان ببعضهما بعضاً. وهذا الموضوع تطوّر في النصف الأول من القرن الحالي في تراث الماركسية وفي مذهب مدرسة فرانكفورت، وحظي بالانبعاث مجدداً في العقدين الأخيرين في الصياغة ما بعد البنيوية لميشيل فوكو ومؤخراً في الصياغة ما بعد الكولونيالية لإدوارد سعيد (Said, Edward W., Culture and Imperialism, New York: Vintage Books - 1994).

فضلاً عن ذلك تعرض مصطلح الهوية ذاته إلى تغيير راديكالي: هذا المصطلح («هوية»)، الذي يعني كيانات شبه عضوية، بدائية، انتمائية، متجانسة، متكاملة ومغلقة تحتها اليوم مصطلحات «الأخرية» (otherness) و«الاختلاف» (difference) و«التهجين» (hybridity)، التي تعني كيانات مثل أسطاطيقية، متنافرة، روائية، انعكاسية، وذات حدود مختزقة ومتغيرة. والميسم، أو التمثيلي، مثلاً «نسوية» أو «قومية» أو «عرق»، لم يعد ينظر إليه باعتباره انعكاساً للموسوم أو بالتناسب مع «الجنس البيولوجي» أو «الجماعة الاثنية» أو «ملاص السحنة»، التي هي محاضر ملموسة على ما يبدو. في هذا السياق يفقد الموسوم شيئاً ما من ملموسيته، ويفقد الميسم شيئاً ما من تشيله ويذوب الاثنان في بعضهما البعض. ودفعة واحدة تتحوّل «الهوية» من معطى إلى موضوع بحث أو من حالة إلى عينة نموذجية. إن إحدى دلالات أزمة التمثيل هذه هي تخلخل مسلمات سوسولوجية وتاريخية قومية تقليدية ونشوء قصص بديلة - قصص عن هويات أخرى وعن أخرى الهوية الذاتية - تخلخل أو تكمل قصصاً بما يتناسب مع تجارب أو وجهات نظر جماعات «خاسرة»، مستضعفة، هامشية أو مهملة، أو كذلك جماعات تنافس النخب الحاكمة. وهذه القصص تضيء، من زاوية أخرى، هوية «المنتصرين» أيضاً. نصل الآن إلى الحالة الإسرائيلية في كتابة تاريخ الآخرين وتاريخ الأخرية، وهي الكتابة التي أخذت تحتل مواطىء - قدم حيث لم يكن في السابق مكان إلا لتاريخ الهوية الذاتية.

(٣)

أول من شخّص الانعطاف الحاصل في الكتابة التاريخية في إسرائيل كان المؤرخ بيني موريس في أخريات عقد الثمانين. وقد فرّق موريس هذا بين مؤرخين إسرائيليين «قدامى» وبين آخرين «جدد». «القدامى» يتمسكون برواية إسرائيلية أحادية الجانب وببسيطة للنزاع الإسرائيلي - العربي، ويمتنعون عن البحث في وقائع من شأنها أن تعرض الطرف الإسرائيلي في ضوء سلبي. وهم أشبه بمؤرخين مجتدين (مفرضين) يشتغلون في إيجاد المبررات للحركة والدولة اللتين يتماثلون معهما. أما المؤرخون «الجدد» فقد بدأوا ينشرون أبحاثهم في سنوات عقد الثمانين. وتتميز رؤيتهم بخصيصتي الشك الأساسي والموضوعية العلمية. ويبدو أن ابتعادهم النسبي عن الأحداث موضع البحث وقّح أرشيفات من فترة حرب ١٩٤٨ يمكنهم من تقديم أبحاث مسنودة وموثقة بصورة جيدة. وفي وقت لاحق أضاف موريس إلى تصنيفه حول علم التاريخ فئة وسطى من «المؤرخين القدامى - الجدد». وقصد بذلك التفريق بين المؤرخين المجتدين فعلاً وبين مؤرخين أكاديميين مهنيين يتبعون، في لا وعيهم، منهجاً تبريراً في موضوع بحثهم.

ويعتبر تحدي موريس للبحث التاريخي في إسرائيل واحداً من أكثر المراحل أهمية في شبروزة الحوار التاريخي العلمي الإسرائيلي. مع ذلك فإن ما كان جيداً ومثيراً في حينه جدير اليوم بالاستيضاح والتعديل (وهذا ما بدأ بفعله مؤخراً المؤرخ ايلان بابيه)، ذلك أن التغيير الحاصل في مناخ علم التاريخ

الإسرائيلي أكثر شمولاً وجوهية مما يصفه موريس. فهو ينظر إلى هذه الظاهرة، أساساً، باعتبارها شأنًا أكاديمياً (تعاقب أجيال من الأكاديميين) وشأنًا بحثياً (توثيق أرشيفي) ويحصرها في نطاق ضيق للغاية (نطاق النزاع الإسرائيلي - العربي، رغم أهميته). ومثل هذه الرؤية جديرة بالفحص المجدد في مستوياتها الثلاثة المذكورة.

بدايةً، مصدر هذه الظاهرة يقع خارج التخوم الأكاديمية. ويمكن القول حتى إن ما هو حاصل داخل التخوم الأكاديمية في هذا الميدان أخيراً لا يعدو أن يكون تجبيراً لاتجاهات قائمة خارجها تعبر عن باب أولي عن التبرُّم بالذاكرة القومية الرسمية.

ثانياً، مع كل الاحترام، الذي تستحقه الجهود الحيوية المبذولة في التوثيق الأرشيفي، إلا أن الحقائق المتكشفة من خلال نقاش المؤرخين كانت معروفة لكل من أراد ذلك (وإن ليس بالقدر نفسه من الدقة والإسناد). والتجديد الحاصل هو، بالحصص، في ميدان الحكاية التاريخية، أي حكاية الماضي المشكلة للهوية. وما يجري هنا هو استيعاب جديد للتاريخ أكثر مما هو إنتاج جديد لهذا التاريخ.

ثالثاً، لا شك أن مؤرخي النزاع الإسرائيلي - العربي هم أول من اقتحم نقاش المؤرخين، غير أن هذا النقاش أخذ يشعّب في الآونة الأخيرة ويظف على كل ميادين التاريخ اليهودي، الصهيوني، الإسرائيلي والإقليمي.

في نقاش المؤرخين ارتبطت مسألتان ببعضهما بعضاً: الأولى: مسألة علمية البحث الأكاديمي. والثانية: مسألة طابع الذاكرة الجماعية. وكان الرأي السائد، بين أوساط المؤسسة الأكاديمية، أن المسألتين السالفتين منفصلتان تماماً عن بعضهما البعض، لجهة كون المؤسسة الأكاديمية تنتج المعرفة الموضوعية، التي تعكس التاريخ وفق ما كان حقاً، بينما الذاكرة الجماعية تبقى، في المقابل، عرضة لمختلف الاهتزازات والميول وتنشأ فيها تصاویر تشوّء التاريخ. على المستوى التظاهري يعد موريس شريكاً لهذا الموقف، فهو يعلن في مناسبات مختلفة بأن «هناك حقيقة، وهناك إمكانية لقدر من الموضوعية» وأن «مؤرخ النزاع الإسرائيلي - العربي يتعين عليه أن يبذل، في الكتابة عن هذا النزاع، المقدار نفسه من الجهد الذي يبذله في الكتابة عن الحرب بين قوطاجنة وروما، أو يكون كما لو أنه هبط للتو من المريخ ويجري تأملات فيما هو حاصل من غير أدنى ارتباط أو التزام» (بني موريس: «تاريخ موضوعي»، ملحق «هآرتس» - ١/ ١٩٩٤/٧). لكن ينبغي التفريق بين المستوى التظاهري وبين المستوى العملي. على هذا المستوى الأخير يظل حتى تجبير منظور «رجل المريخ»، الذي يشكل هنا مجازاً للموضوعية (كما لو أن ذلك لن يثقل وجهة نظر إضافية!)، نزعة ميولية ذات دلالة سياسية واضحة. والموضوعية «ذاتها ليست نقية من الشحنات السياسية، بأي حال من الأحوال.

وهناك نموذج إضافي واضح للموقف «الموضوعي» التظاهري في مقال للمؤرخة أنيتا شبيرا حول الذاكرة الجماعية لحركة الطورون (أنيتا شبيرا: «علم التاريخ والذاكرة: حادث الطورون ١٩٤٨»، مجلة «أنبايم» (ألفان)، العدد ١٠-١٩٩٤). التمييز الأساسي في المقال هو بين الحقيقة التاريخية في الرواية الرسمية، التي توردّها المؤرخة ذاتها في النص، وبين الروايات المختلفة والغريبة المنسوجة حولها، والتي يسردها النص أيضاً. ورغم أن شبيرا تقدم تحليلاً متميزاً لتحولات الذاكرة الجماعية إلا أنها تنجّر، عن غير وعي، إلى موقف إحصائي ووقائعي يضع كل الأسئلة المشحونة بالدلالة خارج حدود البحث التاريخي. والذي يعرف، ولو قليلاً، أعمال هذه الباحثة المركزية في الصهيونية وما أثارته من محاجبات، لا يملك إلا أن يستغرب الفكرة - التي سبق أن رفضها علماً - اجتماع المعرفة ومؤرخوها وفلاسفتها - بكون

الذات الباحثة، المؤرخ، وعملها محصنين في وجه تأثيرات سياقية تنسحب على المواضيع المبحوثة، «الأبطال» التاريخيين.

إن البحث التاريخي - القديم والجديد على حد سواء - ليس في مقدوره أن يكون مقطوع الصلة بالذاكرة الجماعية. وإن نطاقَي الوعي التاريخي، وهما «التاريخ» (بمفهوم البحث) و«الذاكرة» (بمفهوم الأسطورة)، متشابهان ومجهودهما المتواتر للتفصال محكوم عليه بالسيزيفية. «الداخل» الأكاديمي و«الخارج» الاجتماعي، الحقائق المؤنقة و«الحكايات» و«الثقافية»، ليست قائمة على انفراد في معزل عن بعضها بعضاً. والذي لم يقرأ كتاب أ. هـ. كار «التاريخ - ما هو؟»، أو الذي قرأه ونسي ما فيه يجدر به أن يعود إليه مجدداً، وبالأخص إلى الفصل حول المؤرخ والحقائق الذي ينتهي بخلاصة أنه لا مناص من التنويه الممتازة، ذلك أن «المؤرخ موجود في سيورة متصلة من صبغ حقائقه في قالب التأويل ومن تصميم القالب طبقاً للحقائق» (ادوارد كار : «التاريخ - ما هو؟»، ١٩٦١، منشورات مودان - تل أبيب ١٩٨٦).

التحفظات العديدة على الموضوعية (المذهب الموضوعي) يمكن إيجازها تحت عنوان النسبية. بحسب الموضوعي تمثل الكتابة التاريخية الواقع التاريخي من خلال التصوير. أما النسبي فإنه يرى، مقابل ذلك، أن تلك الرقعة من الواقع يمكن تمثيلها بتصاوير عديدة ومختلفة. الموضوعي يهتم بالسؤال حول مدى التشابه بين «الإعادة» وبين «الأصل»، أي بين التاريخ المكتوب وبين الأحداث التاريخية. النسبي، بالمقابل، يزعم بأن الأصل تعرض للتشديد من خلال استيضاح المواد والربط فيما بينها. وعلمياً لا وجود لأصل «طاهر» نحتكم اليه للمقارنة، ولهذا فإن كتابة التاريخ تؤدي دور التمثيل وليس الإعادة. على هذا الأساس يهتم النسبي بالسؤال التالي : لماذا يؤثر المؤرخون في تمثيل التاريخ في هذا الشكل المعين أو ذاك؟ وخلافاً للاعتقاد السائد بأن التمسك الظاهري بـ «الموضوعية العلمية» يؤدي أكله من صنف مائل يشير النسبي إلى تناقض تكون النسبية بموجه أكثر إخلاصاً للسعي الموضوعي من الموقف الموضوعي ذاته، ذلك أن هذا الأخير ينفي في تعاريفه البحث العلمي للعلم. من هذه الزاوية يمكن القول إن النسبية أكثر إخلاصاً لمثال الموضوعية العلمية.

ويتبنى الموقف النسبي عادة مثقفون انتقاديون يسعون إلى الكشف عن افتراضات وانحرافات الحقائق المألوفة. وفي العقود الثلاثة الأخيرة أقل نجم التوجه الموضوعي في جميع ميادين دراسة الإنسان والمجتمع. وفي أحوار المابعد وضعي الجديد بالامكان تحديد ثلاثة اتجاهات متداخلة جزئياً. الاتجاه الأول مصدره في سوسولوجيا المعرفة حسبما تطورت أساساً في البلدان الناطقة بالانجليزية. وادعاهو الرئيسي هو أن إنتاج «المعرفة» ونشرها واستيعابها هي ممارسات اجتماعية لا يمكن ببساطة عزلها عن سياقاتها الاجتماعية والثقافية «خارج العلمية». والاتجاه الثاني مصدره في نقد الثقافة حسبما تطور أساساً في أوروبا الغربية. ويهتم بالتأويل وتفكيك تمثيلات نصية وأخرى متنافرة. والاتجاه الثالث مصدره في النقد الاجتماعي الصادر عن جماعات مغبونة وجماعات مهمشة في العالم الثالث، وحتى في العالم الأول، ويبرز فيه الصوت النسوي. جميع هذه الاتجاهات تكشف، في توكيدات مختلفة، عن سياسة المعرفة وعن تمثيل المعرفة وعن كون هذه السياسة، التي يعد البحث الأكاديمي شريكاً لها، مركباً حيوياً في توازن القوى الاجتماعية.

مع ذلك ينبغي التفريق بين مستويين من التفكير التاريخي والوقوف على انعدام أي تداخل محتوم بينهما : مستوى «عنصر المعرفة»، أي فهم المؤرخين وروايتهم لمواضيع بحثهم (رؤية «قديمة» أو «تبريرية»

مقابل رؤية «جديدة» أو «انتقادية» ومستوى «صورة المعرفة»، أي فهم المؤرخين ورؤيتهم لماهية علمهم (رؤية «موضوعية» مقابل رؤية «نسبية»). وكما سبق أن اطلعنا فإن موريس، الذي يعد انتقادياً، وشبيرا، التي تعد تبريرية، على مستوى عنصر المعرفة، متمسكان بالموضوعية العلمية على مستوى صورة المعرفة. مقابل ذلك فإن مؤرخاً مثل إيلان باه، الذي يعد انتقادياً، ومؤرخاً مثل مردخاي بار أون، الذي يعد تبريراً، على مستوى عنصر المعرفة، هما نسبيا على مستوى صورة المعرفة، وإن اختلفا في التوكيدات والمستحصلات.

يؤكد إيلان باه أن «المؤرخين في هذه الأيام لا يسعون وراء الموضوعية، بل إن جُلَّ ما يشغلهم هو تسخيف رواية الحدث التاريخي التي نسجتها ولا تنفك تسجها النخبة السياسية في الماضي والحاضر. وهم يحاولون أن يضيئوا كل ما جاهدت القومية والدينية والعنصرية والشفوفينية الذكورية في سبيل بقائه في الظلمة» (إيلان باه: «تأثير الأيديولوجية الصهيونية على علم التاريخ الإسرائيلي»، جريدة «دفار» - ١٩٩٤/٥/١٥).

وإذا انتقلنا إلى مؤرخة أخرى، هي عيديت زرطل، نرى أنها بدورها تشدد أيضاً على بعدي «الراوي» و«الرواية» في الكتابة التاريخية، فتقول:

«إذا أجلس مؤرخان في الظروف نفسها وضعت أمامهما كومة من الشهادات التاريخية المرتبة حسب نسق واحد فسيخلص كل واحد منهما إلى «رواية» أخرى، إلى «تاريخ» آخر ومختلف، لأن ما يهم ليس الوثائق ذاتها وإنما الإنسان، الذي يكتب التاريخ حسب الوثائق، وشكل القراءة فيها ونتيجة التأويل التي يتوصل إليها طبقاً لنهجه وجنسه، وطبقاً لجهاز قيمه وللأشترطات الأيديولوجية والثقافية التي تصافرت في تكوينه» (عيديت زرطل: «تاريخ ملحاح» - «هآرتس» ١٩٩٤/١٢/٢٣).

وبينما موقف بار- أون بشكل خاص لكون المؤرخين التابعين للمؤسسة يؤثران عادة الموقف الموضوعي، الذي يمنح أعمالهم شرعية «علمية»، بينما هو يفتح المجال أمام اعتراف جزئي من جانبهم بارتكاب انحرافات أيديولوجية، ليس أبسطها اعتبار وجهة النظر القومية الرسمية تحمل القدر نفسه من الأهلية التي تحملها وجهات النظر الأخرى.

شخصياً أعتقد - إذا جاز لي ذلك - بأنه يستحيل الحسم بين الاتجاه النسبي - الانتقادي وبين الاتجاه الموضوعي - الانتقادي، ولهذا فإنني أميل إلى تبني فكرة طرحها المؤرخان عاموس فونكنشطاين وشاؤول فريدلندر، وينبغي بموجبها رؤية «الوعي التاريخي» في نقطة تتوسط قطبي البحث والذاكرة، المتباعدين ظاهرياً. وتأسيساً على هذه الفكرة فإن نقاط التحول في البحث التاريخي تتمفصل بصورة عميقة على مفصل التغيرات في المستويات المختلفة للذاكرة الجماعية.

(٤)

ينبغي فهم التطورات في ميدان الوعي التاريخي في إسرائيل على خلفية التغيرات التاريخية والسياسية، التي يتعرض لها المجتمع الإسرائيلي في الفترة الأخيرة. فالوعي التاريخي في أشكاله كافة - الرسمي والشعبي والأكاديمي، يؤدي دوراً اجتماعياً متقدماً جداً، وبالأخص في المجتمعات الحديثة. وهذا الوعي التاريخي يزود هذه المجتمعات بما تحول الحداثة دون تزودها به، وهو الشعور بالتراس الجماعي وبالذالة الوجودية الكيانية. وبلاطلاق من هذا فهو يؤدي دوراً كبيراً في بلورة واستنساخ الهوية القومية أو، على النقيض من ذلك، في تغييرها أو تفكيكها.

حتى الفترة الأخيرة سادت في إسرائيل روايات مختلفة حول «الهوية القومية» الصهيونية. وأدت هذه الهوية دوراً مفتاحياً في تجنيد الجماهير اليهودية من أجل غايات حركية، وفيما بعد غايات خاصة بالدولة. وأنجبت ذاتاً كانت الصهيونية بالنسبة لها جزءاً من هويتها الشخصية، وكانت (الذوات) هي نفسها جزءاً مما يسميه أندرسون «المجتمع التخيلي» صاحب الهوية المحددة، الذي يفصل حدّ حاسم بين «أناه» الجماعية وبين «الآخرين».

(Anderson, Benedict, (1983) 1991.

Immagined Communities. London : Verso).

وعلى نسق هويات قومية أخرى التجأت الهوية القومية الإسرائيلية أيضاً إلى «ابتكار تقاليد» لنفسها، بمعنى أنها ألقت ميتاً - حكاية (metanarrative) تاريخية على مقياس تعريف الواقع من طرف نخبتها السياسية القائدة. هذه الحكاية التاريخية تم تركيبها، كالعادة، من خلال عملية اختيار وتكليف وأدلة وتقدير (وإعادة كتابة وحتى تشويه في حالات متطرفة) مواد من الماضي التاريخي ومن «الريبرتوار» الثقافي لجماعة الهدف. وقد كتبت هذه الحكاية خارج المؤسسة الأكاديمية، ولكن داخلها أيضاً. واقتحم المؤرخون الإسرائيليون ميدان هذه المعركة الثقافية في خدمة النخب التي تقود الثورات القومية. ووفر التاريخ، وعلم الاجتماع أيضاً، اللذان كتبوا في إسرائيل حتى العقد أو العقدتين الأخيرين، حالة الحقيقة للذاكرة القومية والأيديولوجية القومية، اللتين كانت الهوية القومية الأخذة في التبلور بحاجة اليهما. وهكذا فإن الكتابة الأكاديمية الإسرائيلية كانت في حالات عديدة، من الناحيتين الثقافية والمؤسسية، على حد سواء، رديف الكتابة الأيديولوجية إن لم تكن رديف الكتابة الدعائية. وداناً من غير تظاهر، وبصورة ليست دائماً عن وعي كامل، وعادة من خلال تغليف المنتج بغطاء علمي. حتى الفترة الأخيرة كانت القومية الإسرائيلية أقرب إلى كونها برنامج البحث من كونها موضوع البحث. غير أنه بين الفينة والأخرى تعاود الانشقاق مركبات الذاكرة المنسّبة وتهتد بتصدع الغلاف الواقعي للذاكرة الجماعية. وبدلاً من السبعينات في علم الاجتماع، وبقوة أكبر في التاريخ في الثمانينات أخذت تظهر صدوع - باتت مؤخرًا فجوات حقيقية - في الحكاية المصبوبة الوحيدة، الرسمية والطاغية، للتاريخ الإسرائيلي. وخلخلت الميتا - حكاية الرسمية ليست ناجمة، البتة، عن انكشاف حقائق جديدة غير معروفة وإنما على العكس، إذ أن كشف ونشر واستيعاب حقائق كهذه ناجم عن خلخلت الميتا - حكاية الصهيونية الرسمية.

هذه الخلخلت ناجمة عن انتهاء مرحلة التبلور في مشروع الاستيطان وفي بناء الأمة - الدولة الإسرائيلية وعن اضمحلال هيمنة النخبة المتمثلة في حركة «العمل»، التي قادت هذا المشروع حتى سنوات الستينات المتأخرة (وبصورة رسمية حتى سنوات السبعينات)، كما أنها ناجمة عن سلسلة من الظروف الإضافية في طلبيتها انخفاض نفوذ النزاع الإسرائيلي - العربي وتصاعد اندماج إسرائيل في السوق العالمية. منذ سنوات السبعينات، و فقط منذ ذلك، أتبع المجال للنخب المنافسة ولغير النخب - من اليمين واليسار والوسط - لكي تسمع صوتها. وسرعان ما تبين أن ثمة جماعات أخرى تمتلك حكايات تاريخية مختلفة عن تلك التي اعتدنا عليها، أو التي تم تعويذنا عليها. ولكل جماعة هوية خاصة بها، ولكل منها صوت تاريخي خاص به. وخلافاً للماضي لم يعد الوعي التاريخي يعكس، بشكل وحداني، صورة واقع جماعة اجتماعية واحدة، ولم تعد أدوات البحث والنشر خاضعة، بصورة وحدانية، لتصرف جماعة اجتماعية واحدة، وأنه على الأقل أصبح ذلك مدار الصراع. وهنا هو النصّ الخفيّ (أو التحت - نص) السوسيولوجي

لنقاش المؤرخين.

كظاهرة تاريخية بذاتها فإن ظهور المؤرخين الجدد و«نقاش المؤرخين»، الذي أعقب هذا الظهور، يغيّران الوعي التاريخي الإسرائيلي في مفهومين: الأول هو الانتقال من وجود وعي تاريخي متجانس ومتطابق إلى وجود وعي تاريخي غير متجانس ومتباين، أي الانتقال من رواية واحدة إلى تعددية الروايات. الثاني هو تأدية الحوار الشعبي إلى نشوء مواقف تناقض، أو بلهجة مخففة تعتل، الموقف الذي كان سائداً بقوة حتى الفترة الأخيرة، أي الانتقال من وعي تاريخي قومي «متفق عليه» (إجماعي) إلى وعي تاريخي متعدد التناقضات (صراعي). ما هو حاصل، مؤخراً، في الحوار التاريخي الإسرائيلي بشكل انتقالات من «صوت إسرائيل» - الصوت الرسمي للصهيونية الكلاسيكية وحركة «الحمل» ودولة إسرائيل «الرسمية» - إلى أصوات متعددة ومختلفة، إلى تعدد قنوات البث والاتصال ذات المصادر التاريخية والخارجية، والتي لم يعد باستطاعة «الرقابات» المختلفة أن تقدر عليها.

هذان التحديان في الحوار التاريخي وخطاب علم التاريخ يعتبران مظهرين من مظاهر ثقافة سياسية ما بعد - صهيونية جديدة أخذت بالنشوء في إسرائيل. ودرءاً لأية أوهام قد تترتب على هذا الحكم، يتعين التأكيد أن التغيير الحاصل لا يميز المجتمع عمزماً وإنما فقط النخبة الراسخة المثقفة والليبرالية.

(٥)

مثلاً أسلفنا القول ظلت السيطرة على المشهد، حتى سنوات الستين المتأخرة، للهوية القومية الصهيونية. وفي فترة ما قبل الدولة تمثلت هيمنة هذه الهوية في «الديانة المدنية»، «الطليعية»، لحركة «العمل» في حين تمثلت، في فترة ما بعد قيام الدولة، في «الديانة المدنية»، «الرسمية»، التي نشطت بدورها بإحياء من حركة «العمل» وفي رأسها «مباي». وخلال الفترتين عملت إلى جانبها صياغات هامشية في هيئة الصياغة الدينية - القومية والصياغة «المدنية» الليبرالية والصياغة اليمينية - القومية. وفي النصف الثاني من سنوات الستينات طرأ استرخاء معين على نطاق التجند الجماعي في إسرائيل، بدأ معه أننا على عتبة مرحلة «ما بعد ثورية»! غير أن سلسلة من التقلبات غير المتوقعة، التي بدأت في حرب حزيران ١٩٦٧، قلبت الأمور رأساً على عقب، مرة تلو المرة. ولا يتسع المجال هنا لإجراء قراءة معمقة في تاريخ إسرائيل السياسي، في الفترة ما بين التفخ في الصور قرب حائط المبكى في القدس وطلقة المسدس في ظهر رئيس الحكومة في تل أبيب، ولهذا سنكتفي فقط بذكر بعض النقاط الهامة في سيرورات التغيير السياسية وبعد ذلك نتوقف عند دلالتها المتعلقة بموضوع بحثنا.

احتلال مناطق الضفة الغربية في ١٩٦٧ تفتح حياة جديدة في مبدأ «أرض إسرائيل الكاملة»، بل إنه منح الفرصة لشريحة اجتماعية جديدة (يقف في طليعتها خريجو المدارس الدينية) لحمل راية الاستيطان الطلائعي. ومن جهة ثانية هباً هذا الاحتلال الفرصة لتوسع اقتصادي غير مسبق ونشوء شريحة من «الأغنياء الجدد» وفي الوقت نفسه لانتفاخ احتجاج «الجيل الثاني» الشرقي (الفهود السود). في أخريات ١٩٧٣ تخلصت إسرائيل من حرب «يوم الغفران» بعد أن تكبدت خسائر فادحة. وكانت هذه الحرب «التقصير» (محدال) الأمني الأكبر في تاريخ الدولة، الذي كابدت حركة «العمل» في أعقابها واحدة من أشد أزمتها الشرعية في تاريخها. وأسهم «المحدال» بصورة حاسمة في سقوط حركة «العمل» عن سدة الحكم في ١٩٧٧، وذلك للمرة الأولى بعد عشرات السنوات من السيطرة الراسخة. وارتبط صعود اليمين إلى الحكم بتسريع ثلاث عمليات رئيسية (تزامنها التاريخي لا يدل على تناسبها البعيد

المدي) : الأولى - تعاضد الاحتجاج السياسي الشرقي وصعود مركز الثقافة الشرقية ورموزها. الثانية - تسريع وتوسيع الاستيطان في المناطق المحتلة وتعمق تأثير المعسكر الديني - القومي على الخطاب السياسي عموماً. الثالثة - توسع نطاق نشاط المنظمات التجارية وشريحة المستثمرين والمديرين المؤيدين للاقتصاد الليبرالي.

صحيح أن سنوات الثمانينات بدأت بعاصفة معركة انتخابات عربية من طرف «الليكود» برئاسة مناحيم بيغن، الذي جبر إنجاز التاريخي من ١٩٧٩ المتمثل في توقيع أول اتفاق سلام مع دولة عربية (مصر)، غير أن نهايتها حملت طابعاً مغايراً تماماً. ففي النصف الأول من سنوات الثمانينات تخبط حكم «الليكود» في «مستنقين» : مستنقع حرب لبنان ومستنقع التضخم المالي. وحرب لبنان أهمية استثنائية في تاريخ الثقافة السياسية في إسرائيل، إذ لم تسبقها حرب انقسم الرأي العام تجاهها كما انقسم في هذه الحرب.

في ١٩٨٥ تحرك البندول قليلاً إلى «اليسار» وأقيمت حكومة وحدة قومية (ليكود - معراخ) خلصت إسرائيل من «المستنقين» السالفين. مع ذلك استمر التطور نحو «اليمين» في الميدان الاجتماعي - الاقتصادي، وبدأت مؤسسات حركة «العمل» التاريخية وقيمها تتقوض وتتلاشى تحت وطأة هذا التطور، وأخذت أخلاق «المخصصة» التي تقودها البرجوازية الجديدة تحتل الفراغ الناشئ. عن هذا التلاشي. وفي ١٩٨٧ تفجرت حرب شملت موضع خلاف عميق عندما انطلقت الانتفاضة الفلسطينية الشعبية ضد استمرار السيطرة الإسرائيلية في المناطق. هذه الوضعية عاظمت «مؤثر فيتنام»، الذي كانت بدايته الواضحة في حرب لبنان.

وفي سنة ١٩٩١ اندلعت حرب الخليج، التي تعرض فيها الأمن الإسرائيلي الذاتي إلى ضربة موجعة أخرى بانكشاف جهته الداخلية الرخوة أمام الصواريخ المنطلقة من العراق. وفي ١٩٩٢ عاد المعراخ إلى الحكم ليتم التوقيع، في ١٩٩٣، على اتفاق أوصلو الأول بين إسرائيل وم.ت.ف. وانضاف إليه، في وقت لاحق، اتفاق أوصلو ب واتفاق السلام مع الأردن، بينما دارت على خلفية ذلك مفاوضات سلام مع سوريا.

هكذا نجد أنه بين النفخ في الصور في ١٩٦٧ وبين طلقة المسدس في ١٩٩٥ أخذ الاجماع القومي الصهيوني المألوف يتصدع. وإزاء الهوية القومية الصهيونية، التي كانت مهيمنة تماماً حتى سنوات الستينات المتأخرة، بدأت تنتصب منذ سنوات السبعينات على خلفية الأحداث والسيروورات التي استعرضناها أعلاه نظرة طائر، بدائل رئيسية أخرى في الثقافة السياسية الإسرائيلية. وما يهمنها منها هنا بديلان، إذا كان من السابق لأوانه اعتبارهما كذلك فإنه لا يمكن عدم القطع بكونهما اتجاهين يدفعان نحو تغيير جوهر في الهوية الإسرائيلية وفي الوعي التاريخي الإسرائيلي.

الاتجاه الأول تطور في السبعينات، ويمكن تسميته باسم «الصهيونية الجديدة» (نير صهيونية). وهو اتجاه يشدد على أرض إسرائيل مقابل دولة إسرائيل، على اليهودية مقابل الإسرائيلية، وعلى الانتماء الإثني مقابل الانتماء المدني. الطليعة السياسية لهذا الاتجاه تمثلت في حركة «غوش إيمونيم»، التي يشع تأثيرها على كل ما يسمى بـ «المعسكر القومي».

الاتجاه الثاني ظهرت مؤشرات الأولى في الثمانينات، ويمكن تسميته باسم ما بعد الصهيونية. وهو اتجاه يشدد على حقوق الفرد مقابل الولاء الجماعي، على الطبيعية مقابل الخصوصية («شعب الله المختار»)، وعلى الحاضر مقابل الماضي. الطليعة السياسية لهذا الاتجاه تمثلت في حركة «يوجد حد».

غير أن حقل التأثير هنا أوسع بكثير ويشمل اتجاهات مدنية وحقوقية مختلفة. ورغم أن الصهيونية «الكلاسيكية» ما تزال تشكل، وستبقى كذلك في المدى المنظور، الوعي المهيمن المعن في أوساط الغالبية التي تعرّف نفسها بأنها يهودية، فإن البديلين السالفين يشقان لنفسيهما مسارات في تعريف الهوية وفي الوعي التاريخي المعاش في إسرائيل. وفي ملاحظة اعتراضية، تستحق المزيد من البحث، نقول إنه رغم الفوارق القطبية التي عرضناها بين اتجاهي الصهيونية الجديدة وما بعد الصهيونية ثمة قاسم مشترك بينهما في صورة الاعتراض على فوقية الدولة في الثقافة السياسية الإسرائيلية. بهذا المفهوم فإن الاتجاهين، معاً، يندرجان ضمن اتجاه ما بعد الدولة. ويرتكز هذا الاعتراض من الجناح اليميني على مبدأ القومية الاثنية، بينما يرتكز من الجناح اليساري - الليبرالي على مبدأ حرية الفرد وحقوقه. ويمكن القول أن الرؤيتين تتشعبان من مفترق تاريخي واحد، هو مفترق الانتقال من دولة مجتدة إلى مجتمع مدني. على أية حال فإن هذين الاتجاهين البديلين للصهيونية الكلاسيكية، أو على الأقل للصهيونية في مرحلتها الرسمية (مرحلة الدولة)، ليسا من الصنف ذاته. اتجاه الصهيونية الجديدة هو حركة متوقّعة، قومية - عنصرية ومعادية للديمقراطية تسعى إلى إعلاء السباج المحيط بالهوية الإسرائيلية، وتتغذى على تعاطف نفوذ الصراع الإقليمي وانخفاض مستوى الاندماج في الاقتصاد الرأسمالي الكوني. أما حركة ما بعد الصهيونية فإنها اتجاه نحو الانفتاح الحرّ يسعى إلى خفض سباج الهوية الذاتية باتجاه دمج «الآخرين» فيها. وهو يتغذى، حصراً، على انخفاض نفوذ الصراع الإقليمي وارتفاع مستوى الاندماج الكوني.

(٦)

نصل الآن إلى سؤال الحاضر المستحق من حصيلة «نقاش المؤرخين»: ما هي الدلالة الثقافية المترتبة على مجرد تعدد الحكايات التاريخية؟

الجواب الذي أفتحه على هذا السؤال هو أن هذه التعددية تشكل جزءاً من سيرورة أكثر شمولاً هي ديمقراطية إسرائيل، ويمكن اعتبارها أيضاً سيرورة ما بعد صهيونية. بكلمات أخرى سيرورة تنويع الهوية الجماعية وخفض سباج الانتماء إليها: جماعات مختلفة - سواء كانت نخبة منافسة من اليمين (قوميين يهود) أو من الوسط (البرجوازية، الطبقة الجديدة)، أو كانت جماعات منبوذة (يهود الشتات) ومغبونة (نساء) وهامشية (متدينين) ومضطهدة (شرقيين) أو مقيمة (فلسطينيين) - إضافة إلى نزوعات مختلفة كان صوتها، حتى الفترة الأخيرة، عرضة للإسكات أو الابتلاع أو التهميش، وباتت تنتصب في الفضاء الشعبي وتصوغ رواياتها وتسردها. و«حقائق» هذه الجماعات منفصلة بصورة طبيعية، أو على الأصح بصورة تاريخية، عن «الحقيقة» المهيمنة السابقة. ومثل الحركة الصهيونية عموماً، ومثل حركة العمل في أوج صعودها، تنشغل الآن جماعات اجتماعية أخرى، أو جماعات ذات نزعات أخرى، في التعريف المجدّد لواقعها وللمجتمع الإسرائيلي. وخلال ذلك تقوم هذه الجماعات بـ «ابتكار تقاليد» لنفسها، أي بتفسير ماضيها من جديد.

السياسة الجديدة للمعرفة ولتمثيل المعرفة تغتّر نسج الوعي التاريخي في إسرائيل. واللقاء بين أية حكاية تاريخية جديدة يتم إنجازها وبين الحكاية المهيمنة القائمة يخلق «محور اختلاف تاريخي» إضافي. وفي سبيل تفكيك التراكب الكامل لنقاش المؤرخين يمكن إجراء كارتوغرافيا. لمحاور الاختلاف هذه بما

يؤدي إلى تقاطع عدة «محاور»، مثل المحور الصهيوني - الفلسطيني أو الأشكنازي - الشرقي أو العربي - اليهودي أو الرجولي - النسائي وما شابه ذلك. وجميع سهام نقد الحكايات الجديدة موجهة صوب القوة المهيمنة القديمة وصوب «حكايتها المركزية» - «الصهيونية الاشتراكية» - قسم منها أكثر تصويماً نحو البداية، الصهيونية، وقسم آخر أكثر تصويماً نحو النهاية، الاشتراكية. وتبين اللائحة أدناه عدداً من محاور الاختلاف المركزية في الوعي التاريخي الحالي في إسرائيل، كما أنها تكشف عن معنى العمق في نقاش المؤرخين:

محاور اختلاف مركزية في الوعي التاريخي الراهن في إسرائيل الوعي التاريخي

القديم (الحكاية المركزية)	الجديد (الحكايات البديلة)
قومي	شخصي
صهيوني	فلسطيني
إسرائيلي	يهودي
حركة العمل	يمني
حركة العمل	وسط
حركة العمل	يساري
أشكنازي	شرقي
علماني	متدين
رجولي	نسائي

مع ذلك ينبغي عدم الاستراحة إلى هذا التخطيط البسيط، الذي لا يعبر عن تراكمات أشد تعقيداً من التراكمات الواردة فيه. والقصد الرئيس من هذا التحفظ هو التذليل على أن الوعي التاريخي المتشكل في إسرائيل يبقى بحاجة إلى عرض تشريحي أكثر تعقيداً، في المستقبل. نقاش المؤرخين يعبر، إذن، عن سيرونة من تعاضم الوعي الذاتي لجماعات بدأت، في ظل الظروف التاريخية الجديدة الناشئة، تقترح بدائل اجتماعية وثقافية مختلفة، سواء كانت هذه بدائل متكاملة أو جزئية. وعملياً فإن هذه السيرونة أشد تراكباً وتعقيداً، ذلك أن الوعي التاريخي الجديد لا يشبه، بحال من الأحوال، خريطة تعرض بصورة تخطيطية قياسية بنية ملموسة موجودة أصلاً في الواقع الاجتماعي.

(٧)

حاولت في هذه الدراسة تسليط الضوء على الرابطة بين نقاش المؤرخين الدائر في إسرائيل وبين التغييرات الحاصلة في الثقافة السياسية في إسرائيل عموماً، وذلك على خلفية سيرونة محلية وكذلك على خلفية سيرونة عالمية. وأوردت الإدعاء بأن البحث التاريخي غير مقطوع الصلة بالذاكرة التاريخية، وبأن نقاشات علماء الاجتماع والمؤرخين لمست ناجحة عن تعاقب الأجيال وصراعها وغن كشف الحقائق

فحسب، وإنما أولاً وقبل كل شيء عن ضعف «صوت إسرائيل»، الصوت الرسمي، وازدياد قوة ونفوذ أصوات «الأخرين» في المجتمع الإسرائيلي.

السياق الأساسي الذي تم بحثه هو اضمحلال التيار المركزي في الثقافة القومية الإسرائيلية - الصهيونية الكلاسيكية - وازدياد تأثير تيارين بديلين متناقضين بصورة قطبين: تيار الصهيونية الجديدة الإثنو - مركزي وتيار ما بعد الصهيونية الكوسموبوليتي. ويمكن تشبيه هذا السياق بمفترق يتشعب عنده الشارع الرئيسي نحو اليمين ونحو اليسار، ومواصلة التقدم توجب الانعطاف نحو هذا الاتجاه أو ذاك. الشارع الرئيسي هو سبيل حركة «العمل»، الذي عُيِّر عنه في «وثيقة الاستقلال» في إطار معادلة الدولة «اليهودية الديمقراطية». حتى الثمانينات كانت وسيلة التعايش مع هذا التناقض المبدئي متمثلة في نهج براغماتي تخطئ هذين المصلحين ودفع قسم من المجتمع جراً «ثماً باهظاً» بدءاً من الثمانينات تتراكم ضغوط توجب الحسم بين دولة يهودية وبين دولة ديمقراطية. خلاصة الصهيونية الجديدة هي إبطاء الدولة اليهودية. وخلاصة ما بعد الصهيونية هي إبطاء الدولة الديمقراطية. في ميدان الوعي التاريخي يتمثل السياق في استبدال «الصوت» الواحد، صوت قومية الدولة، بتعددية من «الأصوات» المنطلقة من اتجاهات مختلفة. وبدل التاريخ الواحد تكتب الآن عدة تواريخ. أما على المستوى الأكاديمي فإن هذا السياق يتمثل في مثول منظور انتقادي، ما بعد صهيوني وما بعد وضيء، في دراسة المجتمع والإنسان. عرضت أيضاً الدلالة المزدوجة لهذا السياق. فهو، من جهة، سياق من التعددية الثقافية يعكس انفتاح حلقة الهوية أمام تشكيلة من الأصوات الجديدة لجماعات كانت في السابق مهشمة أو مقموعة أو، كذلك، لجماعات تتشكل حول نزوعات جديدة. وهو، من جهة أخرى، سياق من ليبرالية اقتصادية يكشف عن اضمحلال، أو عن اختفاء شبه مطلق، للصوت التضامني - الطليقي، وعن انحلال دولة الرفاه. إنه سياق ينطوي على الكثير من التطورات الواعدة غير أنه يحمل أيضاً مخاطر ليست قليلة. ففي أفضل الحالات من شأنه أن يؤدي إلى نشوء مجتمع مدني ومتعدد الثقافات. وفي أسوأ الحالات من شأنه أن يؤدي إلى نشوء تكتل من الأصوليات الثقافية التي تعدم الرحمة الاجتماعية.

إجمالاً، بخلاف النزعة التي ترى أن نقاش المؤرخين هو مجرد خلاقات أكاديمية حول الماضي، تناولنا هذا النقاش هنا باعتباره حدثاً ثقافياً - سياسياً ذا دلالة في الحاضر الراهن. ووجدنا أنه يعبر عن انسحاب معين للخطاب القومي المركزي وعن صعود نصبي لخطابات (حكايات) أخرى. والقاسم المشترك لغالبية الحكايات الجديدة، المبرجة على جدول الأعمال، يتمثل في نفي ما نفتته الصهيونية («نفي النفي»)، بكلمات أخرى «التذكير» بهويات كانت للصهيونية مصلحة كبرى في إنسانها وطمس معالمها، سواء كانت هذه الهوية اليهودية المتدينة أو للهوية القومية الفلسطينية، وسواء كانت هذه هويات «صغيرة» أو «شخصية» أو هويات أخرى. ونفي النفي، مثلما علمنا هيجل، يخلق أمام أبصارنا تحدياً سياسياً وثقافياً لتوليفة نقیضة جديدة، لا يتأتى البحث معها عن «كل الحقيقة» إلا من خلال إصاحة السمع إلى «أصوات الحقيقة».

ترجمة : أنطوان شلحت

* نشرت هذه الدراسة في أصلها الكامل في المجلة الفصلية «نظرية ونقد» (العدد 8/صيف ١٩٩٦) والتي يصدرها «معهد فان لير» للأبحاث في القدس. وكاتبها أوري رام محاضر في قسم العلوم السلوكية في جامعة «بن غوريون» في بئر السبع.

مسرحية

الأيام المضمورة

سعد الله ونوس

الحفيد : كنت في السادسة من عمري، حين غابت أُمِّي يومين، عادت بعدهما، ومعها امرأة عجوز شديدة الضعف والهزال. في البداية خفت منها، ولكن حين قلمت وجهها وجدته مضيئاً وأبشراً، لا تشيع العين من النظر إليه. قالت لي أُمِّي: هذه جدتك، وطلبت مني أن أقبل يدها، فأمسكت تلك اليد المعروقة الباردة، وطبعت عليها قبلة سريعة. وكانت أُمِّي تواصل كلامها قائلة: هذا هو العزاء الذي تركه لي قبل أن يستشهد. طبعاً كانت تقصصني، وتقصد أبي. وأذكر أن جدتي أصرت أن يُمدَّ فراشها على الأرض. وخلال فترة لا أعرف كم دامت، تعودت أن أراها دائماً متمدة على ظهرها، ويدها معقودتان فوق بطنها. وكانت لا تكفُّ عن التمتمة، وقليلاً ما تأكل أو تتحدث. ورغم أن لدينا أقارب كثيرين، سواء في الشام أو في بيروت، فإن أحداً لم يزرننا طوال وجودها في بيتنا.

فيما بعد... مع غو إدراكي وفضولي، أيقنت أن في العائلة ذكلاً يتسرق عليه الجميع. وأيقنت، على نحو غامض، أنني لن أستقر في اسمي وهويتي إلا إذا كشفت الدُّل وفقائته. بدأت البحث مع أُمِّي. ماطلت كثيراً، وتهربت طويلاً. وفي النهاية.. حكّت لي عن ذلك الصباح.

٩

فصل الأرق والتطير

(تبدو ليلى، وهي صبية جميلة لم تتجاوز السادسة عشرة من عمرها، منهمكة في تنظيف صالون البيت. إنها تزدي عملها بخفة ومرح. ليس للأمكنة كشافة واقعية. وسيكون على الشخصية، أن تضح قطع الأثاث، وهي تصفه، أو تستخلمه.)

ذلك الصباح، كنت أنظف الصالون استعداداً للمناسبة، التي هيأناها لأبي. كنا نسكن في بناية ليلى :

حديثة بُنيت على الطراز الإفرنسي. الأبواب والنوافذ عالية، تجعل المرء يشعر أن الفضاء واسع، وأن الهواء وافر. وكان لدينا غرامفون، وعدد كبير من الأسطوانات. ذلك الصباح، كنت أنظف الصالون، وكان المرح يلاً أعطافني. وبعد قليل، أطلت أمي وكأنها صبح جديد. كانت في أواخر الثلاثينات، ذات جمال أسر، وفتنة محيرة. آه.. كم كنت متعلقة بها! وحين اقتربت مني، لاحظت أنها متعبة، وأن الأرق قد ترك بصمات زرقاء تحت جفنيها. في ذلك الصباح، بدأت أدرك أن هذه العلامات ليست عابرة، وأن أمي تخفي معاناة قاسية.

(وهي تعانق أمها) هذه ساعة القهوة المضبوطة، وغناء عبد الوهاب الشجي.

(تتجه ليلي نحو الفونوغراف، وتضع

أسطوانة.)

سناء : (بحدة) دعيني من عبد الوهاب وغناؤه.

ليلى : (تتشبطن) أماء.. من قد إيد كنا هنا؟

سناء : من قال إني أحب الغناء. لا أريد أن أسمع عبد الوهاب.

ليلى : أماء..

سناء : حضري القهوة فقط.

ليلى : (وهي تقضي إلى المطبخ) حاضر ..

(تترقب، وتستعيد النبرة السردية)

ليلى : (هامسة) لا أدري .. أعتقد أنها كانت متبوعة.

الحفيد : ما معنى متبوعة؟

ليلى : التابعة هي جنية سفينة تسكنها، أو تصاحبها كالطيف أو الظل.

الحفيد : وكيف عرفت أنها متبوعة؟

ليلى : في تلك الفترة، بدأت تظهر امرأة غريبة في البيت. لم أعرف أبداً كيف تدخل، أو متى! كنت

أجدّها، فجأة، تجلس قرب أمي. وكانت هيئتها تتغير من زيارة إلى أخرى. مرة تبدو مليحة،

ومرة تبدو قبيحة. وأهم ما يميزها عينا وحشيتان ونفاذتان، كانت تضاعف تأثيرهما بكحل

أسود غامق. آه.. كنت أخشاهما، وأتجنب النظر إليهما.

(تختفي ليلي)

الحفيد : في بحثي عن دمل العائلة، كنت أعلم أنني سأتحيط كثيراً في متاهات الأوهام والأكاذيب. ولكن

في مثل وضعنا، لم يكن هناك مر آخر إلى الحقيقة. ولهذا سأتابع هذه الفصول، دون تمحيص

كبير، ودون تركيز على حسن التتابع والتنسيق.

فصل سناء والتابعة

- (تقضي سناء بخطى قلقة نحو النافذة، لكن قبل أن تصل إليها، تنفتل مبتعدة عنها. تتهاوى على إحدى الكنبات. تُخرج من صدرها حجاباً مثلث الشكل، تقبله، وتضعه على جبينها مرات ثلاث..)
- سناء : (بضراعة .. هامة) اللهم لا تحبس رحمتك عني. يا رب.. وأنت العارف ما في السريرة، أحمني من شر نفسي، وطهرني من الوسواس، الذي يكدر روحي. يا رب.. إن عيذك في محنة ما بعدها محنة. فاحمني من مكائد الشيطان وتزويق. يا رب.. إنني أفوض أمري لك.
- المرأة : (تدخل امرأة، تماثل سناء في الطول والقوام، ترتدي ثوباً نارياً. وجهها شديد البياض، تبرز فيه عينان، سطوتهما لا تقاوم. تربط شعر رأسها بمنديل حريري موشى بزهور ملونة وصغيرة. تقترب منها، وتجلس قريبا..)
- سناء : (تبتعد عنها بإعياء وغضب) ما الذي جاء بك؟
- المرأة : ألهمني قلبي، أنك تمنين حضوري.
- سناء : لم أتمنَّ حضورك، ولا أريد أن تفسدي ابتعالي.
- المرأة : (لا مبالية، وفي صوتها بحة وخشونة) هل تبتهلين إلى الله، أن يعذبك، ويجعل أيامك شقية؟
- سناء : أبتهل إليه أن يحميني. إنني امرأة متعبة، ولا أحمل هذا الوجد.
- المرأة : هذا وجد يختلف عن الوجد. إنه وجد محتج، ولا يعرف القلب كيف يميز فيه، أين الممتنع وأين الموجد.
- سناء : لا تبدأي في تنويعي. عزمت على أن أحسم أمري.
- المرأة : وهل أطلب إلا أن تحسمي أمرك.
- (تظهر ليلي، وهي تحمل صينية عليها ركوة القهوة وفنجانان.
- سناء : ثباغت بوجود المرأة، فتتلكأ لحظة، ثم تتقدم نحوهما.)
- سناء : حاذري.. إن ابنتي قادمة.
- المرأة : (بصوت تشوش) ما شاء الله! ما شاء الله! إنك تزادين جمالاً ساعة بعد ساعة.
- ليلى : (مرتبكة) أهلاً وسهلاً يا خالة.
- سناء : (تضع الصينية على الطاولة، وتحاول أن تصب القهوة.)
- سناء : دعي عنك يا ليلي. سأصحبها حين ترقد.

- ليلي : هل تريدین شيئاً آخر يا أماء؟
 سناء : لا أريد إلا سلامتك يا ابتني.
 المرأة : لبتك تضعين لنا أسطوانة عيد الوهاب، لنمزمز قهوتنا على جمال صوته.
 ليلي : هل تفضلين أغنية معينة يا خالة؟
 المرأة : «من قد إيه كنا هنا».
- (تصب سناء القهوة، بينما تضع ليلي الأسطوانة على الغرامفون، وتخرج. ينبعث صوت عيد الوهاب صاعداً بالفناء.)
- المرأة : إنه ينتظر.
 سناء : اخربي، ولا تذكره. هذا جنون لن أستسلم له.
 المرأة : بدأ الجنون منذ القديم يا سناء، ولن تستطيعي أن تقربي منه إلا بالموت. (يقدو صوتها حالماً ومؤثراً) كنت في الرابعة عشرة من عمرك، وكنت تجلسين مع عمك في عربة الحنطور، التي تخفي في زقاق قريب من حي «اليهود». كان الطقس بارداً، والمطر يهطل مدراراً. وكان أخوك البكر يقف على الرصيف، وهو يشد عباءته على جسده العماق، غير عابئ بالريح أو المطر. انتظرت.. وانتظرت.. وحين بدأت تياسين، انفرج باب، وأطلت منه تلك الصبية، التي لا تحمل إلا صرة ثياب صغيرة.
- سناء : أينبغي أن تنبشي تلك الذكرى بالذات! (يرثي صوتها، ويكسو نظرتها لمعان وحين) حين رأيت تلك الصبية، التي تتحدى إرادة أبيها على جبروته وغناه، وتجري كمصفور مبلل وراء حبيها وحينها، شعرت أنني ألهب بالحسد والشوق.
- المرأة : كانت فاتنة، ويزنها الشحوب والخوف فتنة. ووب الأخ نحرها. وشعرت أن قلبك يسقط إلى أسفل حوضك. وهزك شعور ككي النار، لن يمحي أثره ما حييت. وحين انطلقت، كان كل ما فيك بجيش، ولم تكوني تميزين تلك الشاعر المتدافعة كزخات المطر. هي الحسد والشوق، هي الرغبة والحصى، هي الحلم وحكمة الرغبة. هل عرفت ما أصابك يومها!
- سناء : (متكسرة) نعم.. عرفت.. ولد في داخلي حلم لن ينطفىء ما حييت. وحين أويت إلى فراشي، لم أتم، ولم تحف دموعي.
- المرأة : رأيت! في تلك الليلة، سكنتك الحلم، ولن تعرفي السكينة والغبطة حتى يتحقق.
- سناء : ها أنت توهنين عزمي.. يا رب.. إني رخوة وضعيفة. كنت أحسب أنني تجاوزت زمن المخاطر.
- المرأة : لا يتجاوز المرء خفافان الحب إلا بالموت.
- سناء : أخشى أن أكون مرصودة، أو أن ساحرة شريرة عملت لي عملاً.
- المرأة : دعني الرصد والسحر جانباً. أنا أعرف، وأنت تعرفين، أنه كانت في الصدر قرقنة مهياة دائماً للاشتعال.
- سناء : ولفحتني النار كحمم التنور. هذه الشاعر اللاهبة.. هذا الشوق.. هذه اللفة.. أشعر أنني على

حافة الجنون.

- المرأة : لن تشفي من الجنون، إلا إذا أطعت قدرك.
- سنا : إلام تدفعيني؟ كيف يمكن، في مثل وضعي وسني، أن أطيع هذا القدر المخيف؟
- المرأة : أنت تعرفين، أن جمالك هو في أوج ازدهاره ونضجه. حين ينظر إليك، ينخطف بصره، وتحول قسماته نداءً مبهوحاً وضارعاً. لا.. لا.. في الساعة والثلاثين لا تتحدث المرأة، التي جهاها الله فتنة وجمالاً، عن السن وفوات الأوان.
- سنا : ووضعني..! إني متزوجة، ولدي شابان وصبيتان، إحدهما مخطوبة. لا.. لا.. هذا جنون.. مجرد أن يراودني التفكير، هو جنون يستحق العقاب.
- المرأة : فعلاً، لك زوج وأبناء. ولكن من يحتاجك! الأبناء اكتملت أجنحتهم، وطاروا. والزوج لا يلمس وجورك إلا وقت شهوته أو حاجته.
- سنا : لا.. لا.. مهما كان، فهذه عائلتي، وهذا نصيبي. (منادية، وكأنها تستغيث) ليلى.. ليلى.. إنه ينتظر.
- المرأة : لا يعني مآذا يفعل. أرجوك.. دعيني الآن.
- المرأة : كما تشائين. ولا تنسي أنني جاهزة دائماً، عندما تتمنين حضوري.
- هل تريدني شيئاً يا أماء؟
- سنا : تعالي قربي.
- ليلى : (تجلس ليلى قرب أمها، التي تطوقها بذراعيها) هذه المرأة لا تشعرني بالراحة.
- سنا : امرأة مسكينة تحب ملازمتي.. ولكن دعينا منها. (تمسّد على شعرها) أتعلمين يا ليلى.. أحياناً أحس أنك أقرب أولادي إلى قلبي. ربما لأنك آخر العنقود، أو لأن الآخرين يبتعدون عني يوماً بعد يوم.
- ليلى : لا أحد يبتعد يا أمي. هي ظروف العمل والدراسة. ولكن الجميع يحملون لك حباً كالعبادة.
- سنا : قول لي يا ابنتي.. أما زلت تشعرين بالحاجة إليّ؟
- ليلى : ومن يستغني عن أمه؟ كلنا بحاجة إليك يا أماء.
- سنا : أسألك أنت يا ليلى.
- ليلى : إني أكثرهم حاجة إليك.
- سنا : (وهي تضمها بحنان، وتقبلها) يا حبيبتي..
- ليلى : (هامسة) ألم يخبرك أحد عثاً سيحدث اليوم؟
- سنا : (متوجسة) وماذا سيحدث اليوم؟
- ليلى : قررنا أن يكون اليوم عيد أبي.
- سنا : ماذا تنوون أن تفعلوا؟

- ليلى : لا.. لن أقول أكثر من ذلك، وإلا فسدت المفاجأة.
 سناء : وفقكم الله، وطيب حظكم في هذه الدنيا.
 ليلى : أماء.. هل أستطيع أن أطرح عليك سؤالاً؟
 سناء : طبعاً.. يا ابنتي.
 ليلى : في الفترة الأخيرة، بدأت ألاحظ أنك دائماً متعبة ومهمومة. ما الذي يقلقك يا أماء؟
 سناء : لا شيء.. (وهي تضم ليلى إلى صدرها) لا شيء يا ليلى.
 (وتختفي الإضاءة)
- الحفيد : بعد ظهر ذلك اليوم، كان جدي ينعم بقبولته المعتادة، بينما انهمك الأبناء الأربعة في تحضير الاحتفال المفاجأة. كان التركي عدنان، وهو الابن البكر، ومعه أخوه سرحان، الطالب في الجامعة الأميركية، يمتان حبال الزينة، بين السقف وجدران الصالون. وكانت سلمى الفتاة الكبرى، والتي تفضل أن ينادوها «ساما»، ترتب بارقاناً أنيقاً في زاوية الصالون الخلفية. أما ليلى، فكانت تزيج الكتب نحو الجدران، كي يتحول الصالون إلى ما يشبه حلبة رقص، أو قاعة احتفال.. ويعيداً قرب النافذة، كانت الأم تجلس متزوية، وشاردة البصر.

٣

فصل التمدن والرقى

- (الصالون مزين، ويبدو كقاعة احتفالات. في الركن الخلفي، وُضع بارافان أنيق. قرب الباب المفضي إلى المطبخ، وُضعت طاولة مرتبة، عليها صحن وكؤوس. تنبعث من الغرامفون موسيقى غربية ناعمة. يقف الأبناء الأربعة، وقد تجهلوا، وارتدوا ثياب المناسبات. يُطل الأب عبد القادر الطحاوي مرتدياً ثيابه التقليدية، المؤلفة من قنباز حريري ومتيان من لون القنباز، وفوقهما سترة وعلى الرأس طربوش من الجوخ الغامق الحمراء.)
- عدنان : صح النوم يا أبي.
 سرحان : هينئاً يا أبي.
 عبد القادر : (وهو ينظر إلى الصالون بدهشة) ما هنا يا أولاد؟ ماذا يحدث؟
 سلمى : باها.. اليوم عيدك. وما تراه هو احتفال بسيط أعدناه لك.
 عبد القادر : أي عيد؟ وأي احتفال؟
 عدنان : كنت يا أبي.. كنت دائماً يا أبي..
 (يتلطم، فيلكره أخوه سرحان)
- سرحان : (بلهجة خطابية) بفطرتك السليمة، ورجاحة عقلك، سبقت يا أبي أبناء جيلك، في تمييز ومعرفة

مناقم التمدن. أقيمت على مظاهر الحياة الجديدة، دون توجس أو خوف. وغُيِّرت البيت، والأثاث، والكثير من العادات.

سلمى : وسجلتينا في مدارس أجنبية، كي تضمن لنا التربية العصرية، والعلوم الراقية.

سرحان : إن عقلك المستنير، جعل من عائلتنا الصغيرة مثلاً للرقى والمدنية.

سلمى : ولكن في غمرة انشغالك بنا، أهملت حظك، ونسيت أن تغير قديمك.

عبد القادر : أوضحو لي بكلام مفهوم، ماذا تقصدون؟

سلمى : حان الوقت كي نخلع لباس الأزمان المظلمة، وترتدي لباس الأيام المضيئة.

سرحان : كل شيء جاهز. وسيداً الاحتفال.

(يحيط الأبناء بأبيهم، ويسحبونه برفق نحو البارافان.)

عبد القادر : اسمعوا يا أولاد..

سلمى : الاحتفال مقرر، والاعتراضات مرفوضة.

ليلى : هذا عيد وزينة وعرس.

عبد القادر : يا أولاد.. كان ينبغي أن تخبروني..

سلمى : خشينا أن نتجادل أو نتردد.

ليلى : لا تكسفن يا أبي.

عدنان : سأعطي الإشارة.

الأبناء : (معاً) هيا!

عدنان : افتح يا سمسم!

(ينفجر البارافان إلى قطعتين، ويخرج الحياض، يتبعه الصبيان، اللدان

يحملان صناديق الملابس.)

سرحان : هذا سيد الحياطين في بيروت. خياط الكبار من أغنياء وسياسيين وتجار.

عبد القادر : ولكن..

سلمى : بابا.. أنت تعرف أن هذه الثياب، لم تعد تليق برجل متمدن مثلك.

(ينحني الحياض باحترام طقسي، ثم يبدأ بفتح العلب وإخراج الملابس.

ليلى تبدل الأسطوانة، فتصدح موسيقاً إيقاعية مقطعة إلى فواصل،

وكانها صُنِّمت كي تضبط حركات لاعبي الصيرك. يحيط سرحان وعدنان

بالأب، الذي يسيطر عليه خدر المستسلم. يتزعان السترة عن أبيهما.)

سلمى : (تتناول السترة وترميها في الزاوية) ورمينا سترة العصلي.

سرحان : غير مأسوف على الزمن المولي.

(يتزع عدنان وسرحان المتبان عن أبيهما)

سلمى : (تتناول المتبان، وترميها) وهذا متبان التأخر والتخلف.

- (يدفع الصبيّان قطعة البارافان أمام الأب والابن، بحيث يُخفي معظم قاماتهم. ينزع عدنان وسرحان القنباز)
- سلمى : (تتناول القنباز، ثم ترميه) ورمينا قنباز البشاعة والتنبلة.
- سرحان : ومن يأسف على البشاعة والتنبلة..
- عبد القادر : لا.. لا.. سأخلعها بنفسى.
- سلمى : جاهزون!
- سرحان : نعم..
- سلمى : هيا أيها الخياط.. جئت أبا، واجعل المفاجأة تبهر أبصارنا.
- الخياط : حاضر.
- (يضم قطعتي البارافان، يختفي مع الصبيين وراهما. تذهب ليلي، ويجهّد وضع الأسطوانة نفسها.)
- عدنان : أماه.. لماذا لا تقترين منا؟
- سناء : لا تهتموا بي.. إني مرتاحة.
- عدنان : (يحمي إليها، ويجرها من يدها) تعالي يا أمى.. يجب أن تشاركينا الاحتفال.
- سناء : ماذا تريدني أن أفعل؟
- سلمى : (وهي تلتفت إلى الورا) ماما.. لا تناكدينا. تعالي واجلسي قربنا.
- (تنهض سناء مطاوعة سلمى، وتجلس على كنية قريبة من الحلبة. من خلف البارافان، يبدو عبد القادر، مرتدياً القميص، والخياط منهماك في تزويره)
- سرحان : ليس القميص والبنطلون..
- عدنان : وعقدنا ربطه العنق.
- سلمى : تصوري يا أماه.. سنرى أبي، كالرجال المصريين، يرتدي بذلة، ويضع ربطه عنق.
- سرحان : وارثدنا الصنيرة، وفوقها جاكيت يلبسه كالثالب.
- (يباعد الخياط شقي البارافان، فيظهر عبد القادر بملحه الجديدة، متفيراً وجدياً. تتصاعد آهات الإعجاب.)
- الخياط والصبيّان : مبروك.. مبروك..
- الأبناء : ألف مبروك.. ألف مبروك..
- سلمى : (وهي تقترب منه) بابا.. الآن أنت الكمال ذاته.
- ليلى : ما أجملك يا أبي!
- (يدورون حوله، وهم يمسون البذلة، أو يزعون خيطاً عالقاً أو نثرة قماش)

- سرحان : أين المرأة؟
(يهرع الخياط، فيتناول امرأة تطوى بمفصلات، يفتحها)
سلمى : أغمض عينيك! ياها.. أرجوك أغمض عينيك.
عبد القادر : أغمضت عيني.
الخياط : (وهو يتصب المرأة أمام الأب) وها هي المرأة.
سلمى : الآن.. افتح عينيك.
عبد القادر : (وهو يتملى هيئته، مستغنياً) إني لا أكاد أتعرف على نفسي. أنظنون أن هذا لائق يا أولاد؟
سرحان : انتظر حتى يعتاد بصرك عليه.
ليلى : إنه لائق وجميل جداً يا أبي.
سلمى : والآن.. حان وقت الاحتفال والفرح. ضع لنا يا سرحان رقصة تانغو. وتعالى يا ليلى، كي نُحضر العصور والحلوى.
(فجأة تنهض سناء ممتعة الوجه، تضع يدها على فمها، وتجري خارج الصالون. تلحظها ليلى، فتلحق بها.)
عبد القادر : (ما زال يتملى نفسه في المرأة) ماذا أصاب أمك؟
عدنان : لا أدري.
(تصيح موسيقى التانغو. تعود سلمى حاملة قالياً من الكاتو، تضعه على الطاولة)
عبد القادر : (وكأنه ينتبه فجأة إلى رأسه) أين الطربوش يا أولاد؟
سلمى : (صائحة) أي طربوش! ألم تُحضر قبعة أبها الخياط؟
الخياط : نعم.. إن القبعة جاهزة.
عبد القادر : لا.. اسمعوا.. مهما قلتم أو فعلتم، فلن أبذل الطربوش.
سلمى : مع هذا اللباس، القبعة أليق.
عبد القادر : ولكن مع نسبي ودينى، الطربوش أنسب.
سرحان : (غامزاً سلمى) ليكن.. ليكن.. هناك كثيرون يلبسون الطربوش فوق الملابس الإفرنجية.
سلمى : سيكون أحلى، لو تغير بالكلية.
عدنان : (هامساً) اتركى هذا التفصيل، ولا تقسدي الاحتفال. (تعود ليلى) ما حال أمي؟
ليلى : لا شيء.. إنها متعبة قليلاً.
عبد القادر : لا أراها هذه الأيام إلا متعبة!
سلمى : هاتى العصور يا ليلى. وأنا سأقطع الكاتو.
(يضع عبد القادر الطربوش على رأسه. على هرج الموسيقى، وجو الاحتفال.. تختفي الإضاءة.)

فصل المفارقة بين الطربوش والقبعة

(تظهر فرقة الأراجوز في الساحة. وهي مؤلفة من الأراجوز والصبيّة والشاب وولد بارع في العزف على الهارمونيكا. تفرش عدتها المؤلفة من سلم مزدوج الدرجات، وبعض الأمتعة والإكسسوارات. الأراجوز يرفع طربوشاً ضخماً فوق عصا، والصبيّة ترفع قبعة ضخمة جداً فوق عصا أخرى. إنهما يتناوشان خلال الجدل بفظاظة وعنف، ينتهيان بهما إلى شجار عنيف.)

الأراجوز : (وهو يدور في الساحة) وتفرّج يا سلام.. على الأمة ذات الهمة
أرادت أن تستعجل النهضة، وأن تحقق التقدم في قفزة
فأنفقت عقداً من الزمان، في السجال بين الطربوش والقبعة.
(بصوت خطابي واحتفالي) الطربوش رمز الدين.
الصبيّة : (تجاريه في الصوت الاحتفالي) والقبعة رمز التمدن.
(ينضم الشاب إلى الصبيّة، فيما يعزف الولد إيقاعات ساخرة على
الهارمونيكا.)

الأراجوز : الطربوش علامة التدين.
الصبيّة : والقبعة علامة التمدن.
الأراجوز : أتمسك بالطربوش، لأنه التعبير الرافي عن ديني وقوميتي.
الصبيّة : لم تذكر الكتب أن الرسول وصحابته، ليسوه أو أوصوا به.
الأراجوز : ولكن أنا هنا، وأجدادنا، وأجيالاً من السلف الصالح، ليسوه، فصار ميّزة وهوية.
الصبيّة : ما الطربوش إلا لباس تركي يقمع الرأس قمعاً، وفي الصيف يعجب التفكير تحت ضباب من
البخر والذهب.
الأراجوز : ما القبعة على رأس الشرقي، إلا فكرة هزمت فكرة، ورذيلة قالت للفضيلة.. أنا جئت فاذهبي.
الصبيّة : ما الطربوش إلا جمود ومرض.
الأراجوز : إن الأفكار الإسلامية، لا يصونها إلا الطربوش. وهي تحت القبعة تفسد وتبوخ.
الصبيّة : القبعة حرية وصحة عقلية.
الأراجوز : هي تشبه بالكفار، ومن تشبه بالكفار فهو كافر. القبعة كفر وفجور.
الصبيّة : والطربوش مسخرة وجمود.

- الأراجوز : (وهما يتماسكان) أتتسبين ديني وهويتي إلى المسخرة!
- الصبية : وأنت أترميننا بالكفر والزندقة!
- الأراجوز : الطربوش.. هو الأصل.
- الصبية : والقبعة.. هي العقل.
- الأراجوز : الطربوش..
- الصبية : القبعة..
- (يتماسكان، ويتبادلان الصفعات واللكمات، فيما يحاول الشاب الفصل بينهما. تختفي الإضاءة)
- الحفيد : أمي.. ماذا أصاب جدتي يومذاك؟
- ليلى : تقبأت.. وتقبأت.. كادت تُخرج أعماها من بطنها.
- الحفيد : هل كانت مريضة؟
- ليلى : قالت.. إنه مجرد برد، وأنها تحسنت بعد أن أفرغت معدتها. ثم أمرتني أن أتركها، وأعود إلى الاحتفال.
- الحفيد : أخبريني.. كيف تزوج جدي وجدتي؟
- ليلى : كان جدي وأخوالي في دمشق يتاجرون بالحبوب والطحين، وكان أبي أيضاً، واحداً من أكبر تجار الطحين في بيروت. ونشأت بين الطرفين علاقات عمل ومصلحة، تحولت مع الأيام إلى صبية. وكانت أمي صبية تفتنى الناس بحلاوتها. كان عمرها خمسة عشر عاماً، حين اتفق أبي وجدتي على توثيق التجارة المودة بينهما بالمصاهرة والزواج.. وأقيم عرسان واحد في الشام، والآخر في بيروت. وتم الزواج بين أبي وأمي.
- الحفيد : هل كان بينهما حب؟
- ليلى : في تلك الأيام، كان الحب معيباً. ومع هذا أعتقد أن أبي كان يحب أمي، لكنه لم يكن يعرف، أو لم يشأ، أن يعبر عن حبه. من الصعب أن يفهم المرء سلوكه. كان شديد الرحابة معنا نحن أولاده، ولكنه كان شديد القسوة والغيرة على أمي.
- الحفيد : إذن.. ما الذي يجعلك تعتقدن أنه كان يحبها؟
- ليلى : لا أدري.. كنت ألح خلف قسوته نوعاً من الهوى المشبوب.
- الحفيد : ماذا تعلمين عن علاقتهما في الفراش؟
- ليلى : (غاضبة) يا عيب الشرم! ألا تستحي أن تسأل أمك مثل هذا السؤال!
- الحفيد : في مثل هذه الزيجات، الفراش هو الأرضية، التي يتقرر فوقها شكل العلاقة، ومصير الزواج ذاته.
- ليلى : (وهي تخرج) حقاً إنكم جيل لا يعرف الشرف أو الحياة..
- الحفيد : وكانت خالتي سلمى، التي بالقت في غلثها، تكره التزمت، وتغالي في الصراحة.

(تظهر سلمى، وهي تتهقه)

سلمى : نعم.. تلصصت عليهما، واكتشفت كيف كانت تدور الأمور بينهما. أوه.. شيء بهيمي ومبتذل. كان نوعاً من.. لا توجد كلمات مناسبة.. سأصق لك ما رأيت، ولك أن تحكم بنفسك.

8

فصل الفراق الزوجي

(الإضاءة خافتة لا تكاد تهدد العتمة. وهي تضفي على الحركات طابعاً شبيهاً. فراش عريض ووثير في غرفة الأب والأم. سناء تنام على جنبها. يأتي عبد القادر، ويتمدد وراءها. يسكها من كتفها، ويحاول أن يقلبها على ظهرها. تنقلب سناء، دون مقاومة، متمدة على ظهرها.)

عبد القادر : كم مرة قلت لك.. لا تسرعني في الاستجابة!

سناء : (بصوت مخنوق) إني متعبة..

عبد القادر : (بغضب) ما هذه القصة! كلما اقترت منك، يدهمك التعب. أتعرفين أن هذا نشوز، وأن

الناشزات يُضربن في المضاجع؟

سناء : أرجوك أن تخفض صوتك.

عبد القادر : إذن.. إني رغبتي، وأفعلي ما يرضيني.

سناء : سأفعل.. سأفعل. ولكن لا تغضب، ولا تجعل الأولاد يكشفون أمرنا.

عبد القادر : طيب.. عودي واستديري.

(تمتدبر سناء، لتنام على جنبها كما كانت في بداية المشهد. يسك

عبد القادر كتفها بقبضته، ويحاول أن يقلبها على ظهرها. تقاومه)

عبد القادر : (بشيق) نعم.. نعم.. قاومي.. وارفضي..

سناء : (باشمزاز حقيقي) لا.. لا أريد..

عبد القادر : (وهو يقلبها بعنف) أحقاً لا تريدن؟

سناء : دعني .. (وهي تقاومه) ابتعد عني..

عبد القادر : (وهو يثبت يديها، ويزحف فوقها) أنت لي.. ولن أبتعد إلا فبك.

سناء : إنك تؤلني.

عبد القادر : وسأزيدك ألماً إن لم أسمعك تتوسلين.

سناء : (بالم) إنك توجعني فعلاً.

عبد القادر : توسلي إذن..

سناء : أرجوك أن تكون لطيفاً.

- عبد القادر : (وهو يمزق سروالها) لا تتفق اللذة مع اللطف.
سنة : آخ..
عبد القادر : الآن.. بذلك التمتع بالدلال.
سنة : (الكلام الذي تقوله هو جزء من طقس محفوظ، ولكن من الواضح أنها لا تمثل، وأنها تعنيه فعلاً) إني أكرهك..
عبد القادر : نعم.. نعم.. أكرهيني.
سنة : إنك جلف.. إنك وحش.. إنك رهيب..
عبد القادر : نعم.. إني جلف، وإني وحش، وإني رهيب.
سنة : خاصمتك..
عبد القادر : (يخور، بصوت لاهث ومتقطع) وأنا أصالحك.. أصالحك.. أصالحك.
(تختفي الإضاءة)
الحفيد : وكانت تلك الأيام مخمورة، ترنح بالإباحة والشهوة. جاء السيد دي مارتل، مفوضاً سامياً. كان محنكاً بلا وازع، وماجناً بلا رادع. خطف عقول القوم، فخلعوا ما بقي من التقاليد والقيم القديمة. وأنهمكروا على دين سلطانهم، في البحث عن المناهج والمللات. كانت الأيام مخمورة، ترنح بالإباحة المفاجئة، والرغبات الناهلة.

٦

فصل التلقين والتدريب

- (غرفة تفص بالدخان، أرضها مغطاة بحصير وحشايا ومخدات مفروشة على الأرض، وموزعة قرب الجدران. عصمت الذي يلقب بالبورى شاب في حوالى الثلاثين من العمر، قاسى الملامح، وفي خده أثر جرح غائر، يزيد تلك الملامح صرامة. تجلس إلى جواره ومستندة على صدره سونيا، وهي شقراء وقصيرة القامة، لكنها حلوة الروح وجلابة. في الزاوية المجاورة، يجلس سرحان، الذي تبدو عليه مسحة من التهيب والارتباك. أمامهم طبق عليه بعض صحن المازة، وأقداح من العرق.)
البورى : ألا تعجبك سونيا؟ ما لك! إملأ عينيك منها، ولا تخجل.
سرحان : (بصوت متردد) ومن لا يعجبه الجمال!
البورى : أترين.. هذه ميزة المتعلمين. إنهم دائماً يجدون أجوبة لطيفة. ألم تلاحظ أنها تشبه امرأة، لها صيت يطن في كل المدينة.. أمعن النظر، وتذكر..
سونيا : لا تبالغ يا بورى..

- البوري : يشهد الله إنني لا أبالغ.. وأحياناً أرى أنك أجمل منها. ألم تهز بعد؟
 سرحان : لا أظن.
 البوري : إنها تشبه الموسكوفية، التي يتفاني في عشقها مفوضنا السامي، السيد دي مارتل.
 سرحان : تلك المرأة، التي لها نصيب من كل تجارة أو وساطة سمعت عنها ولم أرها.
 البوري : غريب.. إن بيروت كلها تعرفها، لأن المفوض السامي يحب أن تتبختر إلى جواره، غير عابىء
 بزوجته، أو بكلام الناس. وعلى كل لم يفتك شيء. (وهو يضم سونيا) فهذه الشيطانة تكاد
 تكون أختها التوأم.
 سونيا : وأين نحن منها! هي تلعب بالملايين، ونحن نخشخش الفرنكات.
 البوري : سيأتي حظك يا سونيا.. صدقيني أنه سيأتي. أنظري.. إن البلد يغور. يشهد الله إنني أحب هذا
 المندوب السامي.. لقد أبهجنا، ونفخ فينا روحاً جديدة. منذ جاء، خلع الناس الحياء، وتفتحو
 للعالم ومسررتها. أحياناً أحس أن بيروت تتغير، وتتجدد كل لحظة. حين يتمشى المرء في ساحة
 البرج أو على الكورنيش، يشعر أن الهواء المحمل بالعطر والشهوة، يسري في مجاري الصلر
 حراً ومسكرًا. هواء جاء من بلاد بعيدة. يملأ النفس توقاً إلى نشوة غريبة. نعم.. إن البلد تغور
 يا سونيا. ولو عرفت كيف تهزّين خصرك، لجاءتك الفرص متزاحمة.
 سونيا : لكل واحد نصيبه في هذه الدنيا.. وأنا راضية. يكفي أن يصيني رجل شهم وكرم مثلك.
 البوري : أهذا كلام من القلب؟
 سونيا : (وهي تقبل ذقنه) وهل تعرفت مني الكذب!
 البوري : يشهد الله إنك تجعليني أفرط. وسأقول لك مختصراً ومفيداً، لن يصيبك الأذى ما دمت
 حياً. (يرفع كأسه) كلامك يستحق نخباً يا سونيا. باللا.. كعب أبهى (يرفع الثلاثة كؤوسهم،
 ويفرغونها في أجوافهم) عظيم.. والآن.. ما رأيك ببورية؟
 (يخرج البوري من جيبه عدة التدخين، فيما تصب سونيا العرق في
 الكؤوس، وترايشها بالماء.)
 سرحان : قلت لك لم أدخه من قبل.
 البوري : يا صاحبي.. في كل شيء هناك مرة أولى. واجتماعنا اليوم سيكون فيه مرة أولى لأشياء كثيرة.
 اسمع.. يشهد الله إنك دخلت قلبي، منذ التقينا ببار الزيتون. ولكن.. لا مؤاخذه. إنني متحير
 في أمرك قليلاً. أخبرتني أنك طالب في الجامعة، وأن أمورك ميسورة، فما الذي يدفعك إلى
 دروس الوعرة؟
 سرحان : عافت نفسي الدراسة، والمعارف الذهنية. ما يلهب أشواقى، هو الحياة الحقيقية. أريد أن أغوص
 في بحرها. أن أعرف أسرارها، وأجد مكانتي فيها.
 البوري : (وهو يناوله سيجارة حشيش، بعد أن يشعلها له) يشهد الله إنك تقول كلاماً يعنى المخ. وأنا
 أيضاً أجبرتني الظروف على قطع دراستي، وتلبية نداء الحياة. لست نادماً، فالحياة هي أيضاً

- مدرسة غنية. لا.. لا تسحب بشدة. اسحب على مهل، وتذوقها ببطء، وانفخها مرتاحاً. إن الحشيش يكره التزق والعصية. وكلما استرخيت.. كلما كشف لك ألواناً من سحره وغرائبه.
- أشعر دواراً في رأسي. : سرحان
- هذا طبيعي. لا تأتي النشوة إلا بعد المكابدة. كاسك.. (يتبادلون دق الكؤوس، ويمزجون شرابهم على مهل) هل تعرف يا صاحبي أن الدرب الذي تختاره، فيه مهالك وصعوبات؟ : البوري
- لا ترعب الشاب يا بوري. : سونيا
- لا أزعجه. ولكن ينبغي أن يكون كل شيء على بلاطة منذ البداية. : البوري
- (بدأ لسانه يتلجلج قليلاً) شيء طيب، أن نبدأ خطانا على بساط من الصراحة. أحب أن تعرف عني هذا الجانب.. أنا أعتقد أن الحياة في أصلها مجازفة. والأخطار لا تخيفني، بل تغريني. : سرحان
- هذا يعني أنك مستعد لتنفيذ كل ما يطلب منك. : البوري
- أنفذ ما أقدر عليه. : سرحان
- يشهد الله هذه الإجابات تليق بالرجال. أخشى أنني لم أحسن تقديرك. : البوري
- (عيناه زائفتان، والعرق يغطي وجهه، الذي يتفكك) ستأتي الأيام، وستكشف أنك تعرفت على رجل.. : سرحان
- (لا يسيطر على حالته، فيضع يده على فمه، وينهض مسرعاً خارج الغرفة)
- أسرفت عليه.. : سونيا
- إنه لنقطة، ولكنه يحتاج إلى تلقين وتدريب. لن يستطيع أن يعمل في هذا الميدان، إلا إذا دعكتاه، وعلمناه فنونه وخفاياه. أنهضي الآن، واعتني به. لا شك أن فنونك ستشفي دواؤه وأوجاعه. : البوري
- (تضربه بدلال، وتقفز ناهضة برشاقة..)
- (تختفي الإضاءة)
- لا نستطيع أن نحدد متى قررت الحالة سلمى، أن تتكلم بالفرنسية فقط، وألا تستعمل العربية إلا مع الخدم وفي أدنى الحدود. ومرة سألتها.. هل كنت تحبين زوجك. : الحفيد
- كان شاباً متمدناً وميسوراً، وكانت ليونتته، والوسط الذي يعيش فيه، يلائمان تماماً ما كنت أصبر إليه. : سلمى

٣

فصل الارتباك والحب

(غرفة في بيت الخياطة نورا. حبيب، وهو رجل وسيم في الخامسة والأربعين من عمره، يلزق الغرفة بهدوء رواقى لطيف. تدخل سناء، مرتبكة ومتكسرة النظرة. يقف الواحد منهما تجاه

- الآخر، وتقتد بينهما فترة صمت طويلة ومتوترة.)
- حبیب : هل ترعشين؟ (فترة صمت) أنا أيضاً، أحسُّ رعشة في قلبي وأحشائي. ما عدت أعرف أيهما أوجع.. ألم انتظارك أم فرح حضورك؟
- سناء : هل أملك الانتظار؟
- حبیب : لا.. لا يحق لي أن أشكو. رتبت حياتي على الانتظار. لم يعد لدي ما أفعله، إلا أن أنتظرك. لماذا لا تجلسين؟
- سناء : (وهي تجلس) إن الخوف يرهقني، ولم أعد أعرف نفسي. قل لي ماذا تريد مني؟
- حبیب : تخيلي رجلاً يصاحبه السأم مثل ظله، ويجرُّ كالمرض الأصفر شحوب الرغبة والأمل في داخله. وفيما هو يتداعى نحو مقبده، تهاغته رؤيا تصعق ضموره، وتجهد فيه الحياة والرغبة. كل هذا لغو.. لن أستطيع أبداً أن أشرح مشاعري نحوكِ. وحياتي لم تعد شيئاً إلا هذا النداء الموجع، الذي ينتظر بصبر لا يكلُّ ذلك وحضوركِ.
- سناء : ارفقي يدي أنا لم أحب من قبل. وحين أصغي إليك، أشعر أنني أدوخ، ويختلط كل شيء في داخلي.
- حبیب : إنك تقطين الكلام مدهشاً ومسكراً. أحقاً لم تعرفي الحب من قبل؟
- سناء : كنت دائماً أنتظر شيئاً ما، أشعر فجأة في أحشائي، أو رفة في قلبي. وكنت أشرد حالة وحزينة. وحين كنت أراقب في دارنا بالشام زوجاً من الحمام، وهما يتبادلان الحب والحنان، ومعضبان أوقاتاً مديدة في تبادل القبلات والمداعبات، كنت أحس أن أشواقِي تكاد تخنقني، وأني أريد أن أغني، أو أنوح. كنت دائماً أحس أنني أنتظر شيئاً غامضاً. وكما ترى.. تأخر هذا الشيء الغامض، حتى غلوت شجرة خريفية تتساقط أوراقها.
- حبیب : ماذا تخترقين؟ أنت شجرة دائمة الخضرة، تتجدد مع كل فصل ريانة، كأرزة مباركة. ينبغي أن تعرفي أنك شجرة الحياة بالنسبة لي. أنت غذائي، ومستقبلي، ولا حياة لي بعيداً عن فيثك وثمارك.
- سناء : يا رب.. كيف يمكن أن أفلت من فتنة هذا اللسان؟
- حبیب : ما أقوله ليس ألفاظاً وعبارات. إنني أسكب بين يديك عصارة ما يجيش في أعماقي، من وجدٍ وشغفٍ وأمل. أخبريني إلّام سيظل الارتباب يحول بيننا كالغيمة السوداء؟
- سناء : ألبأ إلى الارتباب، لأنني لا أدري ماذا أفعل.. أينبغي أن أعترف لك؟ أنت تعرف أنك سلبت رشدي.
- حبیب : (وهر يسكب يديها) انطقيها يا سناء..
- سناء : نعم.. إنني أحيك. ومنذ التقيتك أحسُّ، أن عاصفة اجتاحتني، وتركت كل ما في داخلي مبعثراً ومقلوباً. فعلاً.. لا شيء يشبه ما حدث لي إلّا العاصفة.
- حبیب : هذه لحظة أجمل من أن يتحملها قلبي أو عقلي.

- سنا : وما الفائدة؟ ليس بيننا إلا الحواجز والأسلاك.
- حبيب : إنَّ الحب سيمدنا بالعزيمة، كي نتجاوز الحواجز والأسلاك.
- سنا : إني متزوجة يا حبيب.
- حبيب : ولديك أربعة أولاد.
- سنا : بيننا فروق المذاهب والعادات.
- حبيب : لا يهتم بهذه الفروق إلا الحمقى. إنَّ الله رحمة ومحبة، ونحن جميعاً أبنائه وخلقه.
- سنا : هذا جنون..
- حبيب : إذن.. الجنون هو فرصتنا الأخيرة. وعلى كلِّ أنا أيضاً كنت متزوجاً.
- سنا : تمثيت أن أسألك، ولكني تهرجت. حدثني عن زواجك.
- حبيب : كنت أعيش في كنف عمتي، وحين حصلت على شهادة المحاماة قررت، وفي اليوم ذاته، أن تزوجني قريبة بعيدة، وبدأت على الفور، ترتب تفاصيل الزواج وشروطه.
- سنا : هل كنت تحمل لها عاطفة أو محبة؟
- حبيب : لا.. كان قلبي بياضاً خاملاً. وفي أوساطنا من يسأل عن الحب!
- سنا : مع تفتحك وعلمك قبلت أن تزوج مثلنا!
- حبيب : كان هناك فضول يجعلني دائم التوتُّر. لا أدري.. كان يأكلني النهم إلى سرٍّ شامض. لا أعرف أين ضيعته. وكإغراء منهك وشهي، كنت أدرك أن هذا السر، لن ينكشف إلا عبر المرأة ومعها.
- سنا : وهل وجدت السر الذي تبحث عنه؟
- حبيب : كان زواجاً فاتراً ومخيباً. جاءت تحمل روحاً مسيحية متواضعة، وجسداً طِفلاً ينفر من الرغبة، ويخاف دنس المتعة. كانت خيالاً لا تشهق فيه عروق، ولا تصخب دماء. ومع ازدياد نهيمي وخيبتني، كنت أُنسُ في الكراهية والصمت. وكان يمكن أن أوالي انزواني في الكراهية والصمت لولا أن الموت عاجلها. كان رحيلها مباغتاً، حتى أنني لم أستوعبه. والآن أذكر جيداً، ذلك الوقت الذي كنت عائداً فيه من المقبرة. كانت الشمس تتوهج، على حافة الأفق، كانفجار من الشهوات والبرقتال. وكان البحر ساجياً، والجهال تسترخي على مصاطبها، وتسرح مع أشواقها المسائية. كان الكون موجات من الفرح تتدافع بلطف، وتسير عبر مصامي. أحسست في داخلي حشداً من الأمان والרגبات يتوالت في ردهات صدري، ويقيم أعراساً يلهيها الشوق والجمال. كانت تلك هي اللحظة الحاسمة في حياتي. وعرفت أن قدرتي، هو أن أكشف السرِّ، الذي راوغني عمراً.
- سنا : وما هو هذا السرِّ، الذي تجري وراءه منذ الطفولة؟
- حبيب : أعتقد أنني بدأت أتعرفه، أو أتعرج الطريق إليه. إنه يشبهك، أو إنه أنت.
- سنا : لا أستطيع أن أقاوم.. إني ضائعة. ماذا تظن أن بوسعنا أن نفعل؟
- حبيب : اصغني إلي يا شجرة عمري. لم تعد لي حياة بعيداً عنك. وما سميتُه جنوناً، هو الهدية التي خبأها لنا الزمن كي نعيش السعادة التي طاردناها، وحلمنا بها طويلاً. سأظل أنتظرك، جالساً

في هذه الغرفة، أو في سيارتي. سأنتظر.. وأنتظر. أياماً وشهوراً وسنوات حتى تأتي، وكل متاعك حقبة صغيرة، وحضور متلاكي..

سنا : (بحركة خرقاء، ترفع يده إلى شفتيها، وتقبلها) وإذا لم أحزم أمري، ولم أت؟

حبيب : (وهو يضمها إلى صدره) قلدي أن أواصل الانتظار حتى ومقي الأخير.

سنا : إن حلاوة لسانك تخيفني. ينبغي أن أمضي.

حبيب : (وهو يقبلها) لا تنسي أنني أنتظر.

سنا : (وهي تنتزع نفسها منه) حتماً لن أنسى.

حبيب : متى تأتيين؟

سنا : وهل أدري!

(تختفي الإضاءة)

٨

فصل جرعة العصر

(تظهر فرقة الأراجوز في الساحة القريبة من بيت سنا. يضعون ما

يحملون في الساحة من عدة وإكسسوارات. الصبية تتنكر في جلد

قردة. مع بدء نداءات الأراجوز، والمباشرة بالحكاية اللعبة، يبدأ جمهور .

من السابلة بالالتفاف حولهم، مشكلين حلقة فرجة.)

الأراجوز : (يفتح السلم، ويصعد بضع درجات. ينادي في كل الجهات) وتفرج يا سلام.. وتفرج يا سلام..

لم يعد في عملنا، أن نقلد مشية الحيتار

ولا أن نحرق دبر الشمطاء وشعرها بالنار

وتفرج يا سلام.. وتفرج يا سلام..

(ترشق الصبية الأراجوز بالبصاق، ثم تطلق صغيراً حاداً ومشاعياً)

الأراجوز : (ملاحظاً تجمع بعض الناس حوله) أرجوك أن تكوني لطيفة، وأن تتعاوني معنا، كي نسرّد

الحكاية بتوافق وسلاسة.

الصبية : ما أغياك! ألم تفهم بعد، أن ميزة هذه الحكاية، هي أن يرويها كل واحد على هواه. (تبصق نحوه

باحترار) ولكن ما الفائدة! ما أنت إلا أراجوز عتيق وغبي.

(يتكاثر الناس حولهم. يوميء الأراجوز للشباب، فيبدأ بالقيام ببعض

الحركات البهلوانية البسيطة، مستخدماً السلم والحبال، ومستعيناً بالولد.

أما الأراجوز فيلدور في الحلقة، منادياً ومعلنًا.)

- الأراجوز : وتفرّج يا سلام.. وتفرّج يا سلام..
سترون القردة العجيبة
التي لا ينطق لسانها إلا بلغة فصيحة هي فريدة جنسها وزمانها
وتفرّج يا سلام.. وتفرّج يا سلام..
لم يعد في عملنا، أن نقلد مشية اختيار
ولا أن نحرق دهر الشمطاء وشعرها بالنار
وتفرّج يا سلام.. وتفرّج يا سلام..
(مع نداءات الأراجوز، يقوم الشاب ببعض الحركات البهلوانية، فيقف على رأسه، ويتصلق السلم، ورأسه مدلى إلى الأسفل. أحياناً يتوقف الأراجوز، ويصق للشاب، فيتبعه الحاضرون بالتصفيق.
يتناول الولد آلة هارمونيكاً، ويعزف في البداية نغمات متقطعة وإعلانية، تتحول تدريجياً إلى أنغام حزينة ومؤثرة. تظهر سناء والمرأة على الشرفة المطلة على الساحة، وتتفرجان باهتمام. يزداد عدد المتزاحمين حول الحلقة.)
الأراجوز : سنروي لكم جريمة العصر
التي روّمت بلاد الشام في كل ريف ومصر
الصبيبة : (تغزّز متجهة نحو الأراجوز. تدفعه في صدره، وتبصق) سنروي لكم قصة حب، كان يمكن أن يتحلّى بها العصر
وأن تلتف بالشوق والحلم، كل ريف ومصر
الأراجوز : ستسمعون وقائع تبليد، وأقوالاً تخيل
الصبيبة : تفاهات ومبالغات..
كل ما حدث، هو جزء من أسرار الحب وتقلباته
الأراجوز : إذن اسمعوا أيها الأماجد والأكابر
كان رفيقي الغازي واحداً من الرجال المرموقين، كان علماً وطنياً.
الصبيبة : وأنا امرأته صفية الخافي، أدري به من الأتباع والمراتين.
كان سقيماً، وخائراً.. كان عنيماً.
الأراجوز : كان النضال من أجل الوطن، يستنفد كل طاقتي. وزاد ضعفي حين أصابتنني قرحة في معدتي.
الصبيبة : عرفتك مع النضال والقرحة، وعرفتكَ دونهما. ولم يكن لديك في الحالين ما تشعبه، أو تتباهى به.
الأراجوز : كانت امرأة..
كانت امرأة معتلة بالشبق والثمة..
كانت امرأة مابونة وفاسدة.

- الصبية : إذا كانت الصحة، وطيب الشهية فساداً، فإنني الفساد عينه.
- الأراجوز : كانت سوقية الحركات، مكشوفة الألفاظ. وكانت الشهوة تفوح منها بلا حياء.
- الصبية : كنت كالرغيف الذي قهره القرن، أفوح رغبة وجباً وحناناً. أما الرجل الوطني الكبير، فقد كان يارداً ومتقزلاً، مثل سمكة نهريّة.
- الأراجوز : كنت أتمشم أنك من عائلة تحفظ التقاليد، وتصون العادات العريقة.
- الصبية : كان يتعشم، بعد أن درس علوم المتمدنين، وتقتع بعاداتهم ونسائهم، أن يجد عند عائلة دمشقية عريقة، طفلة عمياء، يربكها الحياء، ورضا زوجها هو الغاية والرجاء.
- الأراجوز : نعم.. كنت أبحت عن فتاة، تتسريل بالحياء والحشمة، لا عن تئور يفور بالسوقية والغلظة.
- متفرج : شو هالحكي.. شو يعني غلظة؟
- الأراجوز : الغلظة يعني شدة الشهوة.
- (ضحكات وتعليقات. يعلو صوت الهارمونيكا، ويدور الأراجوز بين الناس، وهو يرجوهم الحفاظ على الهدوء.)
- الصبية : (وهي تقفز بحركات بهلوانية) أيها العالم الكبير، والوطني الخطير.. لا تنقص البيت، الذي طرقت بابه، الفضيلة أو التقاليد. وما تجهله هو أننا نرث، رغم التزمت والتقاليد، تربية تعلمنا كيف نحول الزواج فرحاً ونشوة وسعادة. (سارحة، وكأنها تحلم) علمتني أمي، التي تعلمت من أمها، قالت.. إني أوصيك بوصية، إن قبلتها سعدت وأسعدت.. عندما يعود زوجك إلى البيت، تلقه في ثوب رفيع مطيب، يظهر بدنك من تحته. ثم اعتنقيه، وقبله، ودغدغيه، وعضّيه، برفق، وشمّي صدره، وتقاصري تحت إبطيه، والصقي نهديك بجسده، فإن طوقك بلرّاعه، فأنفخري، وأظهري له استرخاءً وقتوراً. وإن قبض على جارحة من جوارحك، فارفعي صوتك عمداً، وتتسلي الصعداء، ويرتقي أجفان عينيك. فإذا ضمك إلى حضنه، فأكثري الفنج والحركات اللطيفة، وصوتّي باللفظ الفاحش، وقولي.. يا حياتي.. يا شغاتي.. يا دواتي.. يا سروري.. يا شهوتي.. يا طيبتي.. يا حبيبي..
- الأراجوز : (يتناول عصاً، وينهال بالضرب على ظهرها وعجزها) ما هذا؟ أيكفي أن تغفل لحظة، حتى تفلت كل براغيك. ألم أوصك أن تحذفي هذا المقطع المشين.
- الصبية : في هذا المقطع خيرة وللة لا تستحقهما، ولن تقترهما ما حييت.
- متفرجون : - لو أن حماتي علمت ابتنها شيئاً من هذا
- أترى ماذا يعلم الأكابر بناتهم؟
- ما أقوى عينيها! وما أجراً لسانها!
- حرام.. إنك توجعها.
- يا زلة.. إنها تهين رجلاً وطنياً كبيراً.
- ولكن ما تقوله، لا يخلو من الحق.

- توقف يا رجل، وإلا قتلتها.

(يبتلع بعض المتفرجين ومعهم الشاب، فيمسكون الأراجوز، ويحجزونه عن

الصبيبة)

الصبيبة : (وهي تفقهه) اتركوه.. اتركوه.. حين يضربني يتوهم أن الميت الذي بين فخذيه، يحيى ويقوم.

(تغدو قهقهتها جلجلة. يختم الأراجوز الموقف. يدور في الخلية، ثم يتسلق

السلم، وهو ينادي)

الأراجوز : وتفرج يا سلام.. وتفرج يا سلام..

على أونا على دوه على تري..

(يغير الولد نغمات الهارمونيكا، فيما يقوم الشاب ببعض الحركات البهلوانية

البسيطة)

يا أجواد.. يا كرام..

سنحكي عن الجريمة

التي روعت الناس، الشيب والشبان، في كل بلاد الشام.

الصبيبة : سنحكي قصة حب

نفخت العشاق إقداماً وجرأة، في كل بلاد الشام.

الأراجوز : كانت تحضر السم مع عشيقها.

الصبيبة : لا تستعجل.. مررت سبع سنوات، تعودتُ خلالها أن أصبر، وأن أروض جسدي، وأقهر رغباتي.

حتى أحسستُ أن الشيوخوة تناهمني.

الأراجوز : وذات يوم.. جاء ابن أخي كي يتم تعليمه في الجامعة، فرحبتُ به، وأفردتُ له غرفة في بيتي.

الصبيبة : في البداية لم يسعدني وجوده.

الشاب : (يقطع الكلمات، وأحياناً يتأتى.. تعلق الكلمة، فيبذل مجهوداً مرهقاً، كي ينجح في لفظها.)

كنت أقرأ في عينيها، قلملاً وازدراءً.

الأراجوز : حيلة قذيفة كي تغويه، وتفسد براءته.

الشاب : ليس صحيحاً. بدأ حبها يقوّز فؤادي، قبل أن تتعود وجودي. كان يكفي أن ألمح سحرها، حتى

تتسلق جسدي رعشة من الخوف والحمى.

الأراجوز : (غاضباً) هي التي أغوتك.

الشاب : لا.. لن أزرؤ الوقائع. كان الوجد والخوف والحجل، كل ذلك يختلط في داخلي، ويبدد سكينتي.

(يقترّب الولد، ويدور حولهم، ناشراً في الجو لحناً، يوج بين الغضب والحنان)

الصبيبة : طلبت منه أن يستأجر له غرفة في المدينة.

الأراجوز : ونهرتها قائلاً.. هذا ابن أخي من لحمي ودمي، ولا يجوز أن يسكن إلا في بيتي.

الصبيبة : ومع الأيام.. بدأت أتفحص الهيام في عيني ابن أخيه. واكتشفت أنه شاب يفيض قوة وحياة.

- الشاب : ومرة.. فاجأتني نظرتها، فاحمر وجهي، وتعرق جسدي.
- الصبية : أحبيبت أرتباكك واحمرار وجهه.
- الشاب : كانت بحرأ من السحر والجمال، وكنت أغرق فيها بلا رجاء.
- الصبية : وفي صباح حار، مدت له يدي، وعلمته كيف يعوم.
- الأراجوز : وتفرج يا سلام.. وتفرج يا سلام..
- الصبية : وكان السيد رفي الغازي أنبل من أن تساوره الشكوك، أو تقلقه الوسواس.
- الصبية : وانغمسنا في حب مهروس، لا يرتوي ولا يشبع. قطفت للذات لم أعرف لها اسماً. ودخلت جنات لم أعرف لها وصفاً.
- الشاب : وفي أطايب الجنة، كنت أنسى حنظل الخيانة.
- الأراجوز : وتفرج يا سلام.. وتفرج يا سلام..
- الصبية : هيا.. هيا.. أيها الكرام.. اعثرونا.. وما قصدنا أن نزين الفحش والفجور. ولكن هذه اللعينة تكره الانضباط، وتعبد النشوز. باختصار.. وبعضكم لا يجهل ما صار..
- الصبية : تعلقت المرأة بالشاب. ولم يعد يستغني أحدهما عن الآخر، في الليل أو النهار.
- الشاب : لم أعد أحتمل، أن يكون بيننا زوج، وأن أعيش في التظاهر والكذب.
- الصبية : فجأة صاحت.. طلعت الطلاق مراراً، ولم يقبل. هذه الحياة منقصة.. ولن تصفو إلا إذا تخلصنا منه.
- الصبية : اصفر وجهه، وبدأ يرتعش.. كنت أعلم أنه خرج.
- الشاب : كنت أتمزق بين أطايب الجنة، ومرارة الخيانة.
- الأراجوز : وأخرجت من جيبي برشامة السم.
- الصبية : انظر.. في هذه البرشامة خلاصنا. إنها كبرشامات القرحة، التي يتناولها كل ليلة. وإذا تناولها الليلة، فلن يطلع عليه صبح. (يبدأ الشاب بالارتعاش) ما لك؟ إنك تنهار مثل طفل جبان.
- الشاب : (متأثراً) ما تفكرين به وهيب.
- الصبية : لن يكون رهيباً إذا وقفت إلى جانبي. أم أنك تريد أن ندفن ما بيننا ونفترق.
- الأراجوز : وتفرج يا سلام.. وتفرج يا سلام..
- الشاب : يا أجواد.. يا كرام..
- الأراجوز : هذأت مخاوف الشاب، ولو إلى حين. وفي المساء سقت البرشامة للزوج البريء. وفي الغداة ماجت الناس على خير الوفاة. وخيم الأسف والحزن على بلاد الشام.
- الأراجوز : (يتحول صوت الهارمونيكا شبيهاً بالنعيب)
- الأراجوز : وتفرج يا سلام.. وتفرج يا سلام..
- الأراجوز : ودفن الرجل الكبير في جنازة مهيبه. وفي مجلس العزاء، تقبلت الزوجة وابن الأخ التعازي ومواساة الناس.

- الصبية : ولولا هذا الخرق، لانتوى الخبر، وفات الأثر.
- الشاب : أصابتني حمى شنيعة، ورحت أهلي، وأفشي كل شيء..
- الأراجوز : مع هذيان الحمى، كان يصيح جاحظ العينين.. قتلنا أبي.. قتلنا أبي..
- الصبية : كيف استطعت أن أحب رعديداً مثلك؟ لولاه.. لفات الأمر.
- الأراجوز : إنَّ الله يهمل ولا يهمل. وهذه الجرعة الرهيبة لا يمكن أن تفوت.
- الصبية : (بعنف وغضب) قلت لك.. لن أوافق على هذا الترتيب، ولن تؤثر في هذه الحكم المحفوظة، التي تتشدد بها. منذ البداية أردت أن تمسخني قردة مكروهة، ومتوحشة. انظر.. إذن.. (تنزع بغضب جلد القردة، فتظهر صبية مليعة الوجه، لطيفة القوام) إني امرأة حية، وعروقي تفيض بالدم والصحة.
- الأراجوز : إنك تقسدين العمل.
- الصبية : لا أفسد إلا أفكارك السقيمة، وأحكامك السامة. وقفت تلك المرأة في المحكمة، وواجهت القضاة بنيات وجرأة.. قالت.. نعم.. لقد قتلت.
- الأراجوز : وسأل القاضي.. هل تدركين فطاعة ما اقترفت بذاك؟
- الصبية : أهر أشد فطاعة من الإهانة والاحتقار البارد، اللذين حملتهما سبع سنوات متوالية
- الأراجوز : وهاجت قاعة المحكمة، وتدفقت الشتائم..
- الصبية : أخرس، ودعني أتابع. احملت احتقاره البارد سبع سنوات، وأنا أقول في نفسي.. لكل إنسان نصيب وقدر، وهذا ما قسم لي بين الأقدار. وحين التقيت هذا الشاب، وبدأت أسبغ في مائه وفتوته.
- الأراجوز : وعلا الصباح في القاعة، وانهالت عليها الشتائم المبللة بالبصاق.
- الصبية : قلت أخرس.. ودعني أتابع. حين أحبيت، وتفتح جسدي للحياة، حين تجاوزت شعوري بالذل والسوقية، أدركت أنني لم أعد أحتمل الإهانة والاحتقار البارد. كان قدري يتوضع في داخلي. ولم يخطر لي لحظة واحدة أن أخادع قدري، أو أن أفر منه. بين الاحتقار البارد وهذا الحب الذي جدني، وأودع اللهب في جسدي. كان ينبغي أن أختار.. كان ينبغي أن أقتل.
- الأراجوز : ماجت القاعة وهاجت. ألست نادمة؟
- الصبية : (بعنف) لا.. لست نادمة. كان القدر قد رتب كل شيء.. ولم يكن أمامي إلا القتل. كانت تلك فرصتي، رغم أن هذا الولد البؤال، أفسدها.
- الشاب : (نائحاً) قتلت أبي.. قتلت أبي..
- الأراجوز : يا أمجاد.. يا كرام.. تلك كانت جرعة العصر وملابساتها، فإماذا تحكمون؟
- المتفرجون : (أصوات غاضبة وغير متناسقة) الموت.. الإعدام للخائنة.. الإعدام شقاً وفوراً..
- الصبية : كلكم رجال خائفون.
- المتفرجون : اشتقوها.. اقتلوها فوراً..

- الصبية : كلكم تجهلون دفء الحب، وتعششون كالصراصير في برودة الاحتقار.
المتفرجون : اشتقوها.. اشتقوها.
الأراجوز : (مرتبكاً) وتفرج يا سلام.. وتفرج يا سلام..
اهدأوا.. اهدأوا..
سناقب الجريمة في التو واللحظة.
(يجرها نحو السلم، واضعاً الحبل المعقود حول عنقها)
يا أجواد.. يا كرام..
هذه هي الحكاية..
عائلة منكودة، ضربها الحظ بالقتل والخيانة.
أسعفونا بعونكم! وبأدرونا بما يجيد به فضلكم..
(يتحول عزف الهارمونيكاً قوياً، تتميز فيه إيقاعات راقصة وملبنة بالفرح.
يحمل الشاب وعاءً، يدور فيه على الحاضرين. البعض يرمي قطعاً نقدية في
الوعاء، والبعض الآخر ينسل متملصاً من الدفع.
تختفي الإضاءة في الساحة، بينما تظل بقعة ضوء على الشرفة، التي تقف
عليها سناء والمرأة.)
سناء : لقد ثمل بدني.
المرأة : هذه امرأة تغير الدهشة.
سناء : إنها مخيفة.
المرأة : إنها عاشقة.
سناء : (وهي تدخل إلى البيت) إني أرتعش.
المرأة : (وهي تتبعها) لا سعادة، إلا إذا ملكنا بعض جراتها.
(يدخلان المنزل.
وتختفي الإضاءة.)



فصل المراهدة على القصاد

- (عدنان يجلس على طاولة منزوية في مقهى شعبي. ينضم إليه بعد قليل سرحان.)
سرحان : عجيب.. ما الذي جعلك تختار هذا المقهى البلدي؟
عدنان : وما له المقهى! هنا تعودت أن أنتظر صديقي شامل السيروان، الذي سيأتي من دمشق بعد قليل.

- سرحان : إذن لم تأتِ للقاتي!
- عدنان : وهل يحتاج الأخوة إلى مواعيد ولقاءات! حتى الآن ما زلنا نعيش في بيت واحد، ولدينا ما يكفي من الوقت، كي نتبادل الحديث. ومع هذا شغلت بالي. قل لي ماذا هناك؟
- سرحان : لا شيء... فجأة لاحظت، أننا نادراً ما نتبادل الحديث. ولذا قررت أن نلتقي بعيداً عن البيت، كي نقلّص البعاد، ونتعود أن نتبادل البوح والكلام.
- عدنان : من جهتي.. لا يوجد بعاد، ولا لوم. فأنا أعرف أن الجامعة لا تترك وقتاً، كي تنشغل بشؤون البيت والأخوة.
- سرحان : دعنا من الجامعة. أودّ أن نتحدث عنك لا عني.
- عدنان : عني أنا.. ماذا هناك؟ هل وجدت لي عروساً ملائمة.
- سرحان : العروس مسألة هيّئة، إذا فتحت عينيك، واقتنصت الفرص المتاحة لك.
- عدنان : وحقّ أخوتنا.. لا أفهم ماذا تريد أن تقول.
- سرحان : إن أمي محقة حين تصفك بالدرويش. أتعلم أنك تعمل في منجم من الذهب.
- عدنان : هل تعتبر المرفأ، بما فيه من مشاكل وقذارات، منجماً للذهب؟ وحقّ أخوتنا لو اصطعبتكم معي، لما استطعت أن تتحمل عفونة المرفأ ساعة من الزمان.
- سرحان : ما أعرفه.. هو أن المرفأ مر للخيرات، وأن الشاطر كالنشار، يقتطع حصته في الدخول وفي الخروج.
- عدنان : (وهو يضحك) أطلب مني كما يطلب العامة.. أن أكون منشاراً، يلفه على الطالع وعلى النازل؟
- سرحان : لماذا يدفع الموظفون إذن رشوات سخية كي ينتقلوا إلى المرفأ. ألم يقل مندوبنا السامي.. «إن أهل السياسة والعاملين في الدولة مثل المرأة، يظنون محترمين مهما خالفوا وأخذوا، شرط ألاّ يسكهم الناس، وأيديهم في الكيس». والله أحب هذا ال دي مارتل ومجونه.
- عدنان : ولماذا يشغلك هذا العالم الفاسد الذي يبيع بالرزائل؟ توقعت أن تحدثني عن الجامعة، حيث العلم والنقاء والمستقبل الزاهر. لو تعلم كم أنت محظوظ يا سرحان!
- سرحان : لا تبالغ في تقدير الجامعة يا عدنان، ولا تتحسر لأنها غاتكت. بين الجامعة والحياة خندق عميق. وما تعلمه هو أحلام هشة، لا تصمد أمام خشونة الواقع الفعلي. لا.. لن أفني سنوات شبابي في دراسة الأوهام. إن الحياة رغم صعوباتها ومخاطرها تشغفني، وتناديني، كي أنتزع حصتي منها.
- عدنان : لا أدري لماذا تستعجل الحياة العملية إلى هنا الحد!
- سرحان : اتخذت قراري، والفرصة جاهزة كي نتعاون، ونقطف المنافع معاً.
- عدنان : ماذا تعني؟
- سرحان : لدي صديق تاجر، لا يعمل إلاّ بالبضائع الخفيفة والثمينة.. وإذا غصّ الموظف طرفه، ملأت الآلاف جيوبه.

- عدنان : وحق! أخوتنا أكاد أنكرك. أظن أنني لا أعرف هذه البضائع الخفيفة والتمينة؟ ما الذي قادك إلى هذه الأجواء السمومة؟ أيعقل أن تأتي، أنت الملقف الذي نعتز به، كي تزئني لي تهريب المخدرات وما شابهها؟
- سرحان : إنني أبسط أمامك الغنى والرفعة، وما تشتهي من المباهج.
- عدنان : لا أريد هذه الثروة والمباهج المسمومة.
- سرحان : إذن.. هنا حفرة هنا طمرنا.
- عدنان : وأقول لك بصراحة، لن أسمح لك بالتورط.
- سرحان : لا تحاول أن تكون وصيًّا عليّ. هذه حياتي، ولا أحتاج من يخطط لي كيف أعيشها. (وهو ينهض) كم تحب الفقر والندرة يا أخي!
- شامل : (يدخل شامل السيروان، وهو دركي من دمشق، طويل القامة مليح الملامح)
- عدنان : السلام عليكم.. لعلني تأخرت.
- سرحان : (وهو ينهض مرحباً) أهلاً بك متى جئت. هذا أخي سرحان، وهذا صديقي شامل السيروان.
- شامل : تشرفنا.. ولكن كنت أتأهب للخروج، فلا تؤاخذني.
- عدنان : لا.. أبداً. ليس بيننا تكليف.
- سرحان : ربما التقينا في البيت.
- عدنان : (وهو يهضي) ربما!
- شامل : تفضل.. تفضل.. (وهما يجلسان) اشتقنا لك يا رجل.
- عدنان : لم يعد هناك من يقبضون عليه.
- شامل : هل كانت الاعتقالات واسعة.
- عدنان : لم يتركوا شاباً من شباب النوادي، أو الناشطين في الكتلة.
- شامل : وما سبب هذه الحملات في رأيك؟
- عدنان : هناك بسخط عام، وهناك الحرب التي تقترب.
- شامل : أما زالت هذه المهمات ترهقك؟
- عدنان : ترهقني فقط! لقد حاولت كثيراً، أن أقفّص من هذه المهمات، ولكنهم أصروا على وجودي كمعصر ضبط في النافلة. تصور أنك تنقل أبناً بـ بلدك، الذين يدافعون عنك وعن البلد، لتضعهم في سجون الأعداء، ونجت رحمتهم.
- عدنان : هوّن عليك.. فنحن جميعاً نعيش حياة غريبة، وملبّنة بالتناقضات. آه.. لو تعلم ما الذي كان يفاتحني به أخي!
- شامل : هل قطعت حديثكما؟
- عدنان : لا يا زلة.. كان مجيئك رحمة.
- شامل : أي خلاقات في العائلة؟

- عدنان : إن الدنيا تهترى، ولا يبقى فيها مكان للخير. وعلى كل هناك كلام لا يمكن يقال، أو يُبلغ إلا مع كأس من العرق. هيا أخي شامل..
- شامل : (وهو ينهض) والله لا أنكر أنني جائع، وأحتاج كأساً من العرق.
- (تخفتني الإضاءة.)

١٠

فصل القرار ونهاية الانتظار

- (صالون البيت. سناء والمرأة. ترتدي سناء حجاباً سميكاً، وتحمل حقيبة سفر صغيرة. يبدو أن المرأتين تتأهبان للخروج)
- سناء : كأنني في حلم.. أو كأن واحدة أخرى هي التي تشعر. وتتحرك. لا.. هو شعوري. أحس أن قلبي كالحطاف، يريد أن ينشق من صدري، وأن يسبقني إليه.
- المرأة : إذن.. لم تبق هناك شكوك أو وساوس.
- سناء : لا شك أن هناك وخزات صغيرة في الأحشاء.. إنني أترك ورائي عمراً وأولاداً.
- المرأة : لا نريد أن نستفيق على التحسّر والندم.
- سناء : إن اللهفة التي أحسها، هي أغزر وأعنف من أن تترك مجالاً للندم. في داخلي سيول من المشاعر. لا أعرف كيف تكوّنت، ولا متى تدققت. كل هذا جديد ومدوّخ. أكنت تعرفين أن هذه هي علامات الحب؟
- المرأة : كنت أعلم أنك عاشقة، وكنت أعلم أن مقاومتك محزنة وعقيمة.
- سناء : نعم.. لا شك أن هذا هو الحب. لم يعد يفارقني في ليلي أو نهاري. أحس أني أطفو فوق مشاعري، كما لو كنت ثمرة يحملها بردى، تحت البيوت وفي الظلال، كي تلتقطها يده.
- المرأة : ما الذي جعلك تذكرين بردى الآن؟
- سناء : شيء غريب! إن عمري يختلط في ذهني، بلا نظام أو ترتيب. في لحظة أشعر أنني في الرابعة عشرة من عمري.
- المرأة : وأنت تخرجين من البيت، خروج تلك الفتاة المبللة بالمطر، والتي كان أخوك يتعجل طلعتها.
- سناء : لم أكن أعرف سطوة الحب، ومعناه. لكن الهياج والحسد والافتعال، كل ذلك أرغمني الليل كله.
- المرأة : وتراكت السنون فوق السنون، وأنت تنتظرين، أن تعيشي هذه اللحظة التي ترتجف حباً وقلقاً وخوفاً.
- سناء : لا أدري.. إنني في السابعة والثلاثين أو أصغر. أشعر أنني بلا عمر، وأن جسدي ينحلّ ويذوب، كلما تصورت أنه يغمس يديه في الماء، منتظراً وصولي.
- المرأة : أتحمين حقاً أنك ثمرة يحملها بردى إليه؟
- سناء : بردى.. والسنوات.. والأحلام الغامضة.
- المرأة : إذن.. لماذا نلجأ؟ دعينا نغض.
- سناء : لا أستطيع أن أمضي، قبل أن أرى ابنتي ليلي. امضي أنت.
- المرأة : أين تتراجعي؟

- سناء : أوه.. ما كنت لأحمل حقيبتى، لو أن هناك مجالاً للتراجع. هيا امضى، ولا تقلقى.
المرأة : الأفضل أن امضى. حين تنظر إلي، أحس أنها تغمد سكيناً في وجهي.
سناء : أرجوك لا تلوميهما.
المرأة : من المؤكد أنني لا ألومهما. (وهي تخرج) لا تتأخري.
سناء : هي بضع دقائق، لا أكثر. (تختفي المرأة. تنظر سناء إلى الساعة، تتمشى بضع خطوات قلقة.
تحمل الحقيبة، ثم تضعها على الأرض. تفتح حقيبة بها. تخرج مرآة صغيرة، وتنظر إليها) يا
الله.. ما أشد شعوبي! (تتناول من الحقيبة علبة صغيرة، وتحاول أن تضع بعض الحمرة على
خديها. تسمع وقع أقدام، فتعيد كل شيء إلى الحقيبة، وتغلقها. تدخل ليلي) الحمد لله أنك لم
تتأخري.
ليلى : (تقبّل أمها، ثم تتأملها) ولماذا ترتدين الحجاب؟
سناء : إنني أحتاج سترته.
ليلى : ماذا هناك، وما هذه الحقيبة؟
سناء : (وهي تغص بالبكاء) منذ يومين، وأنا أرتب في رأسي الكلمات والعبارات، كي أجيب على
أسئلتك. وها أنا مرتبكة.. لا أجد عبارة واحدة مما حضرت؟
ليلى : ولماذا تحتاجين إلى ترتيب الكلمات والعبارات؟
سناء : لأنني..
ليلى : لأنك؟
سناء : (باندفاع) لأنني سأترككم.
ليلى : تتركيننا؟ إلى أين؟
سناء : (والدموع تنساب من عينيها) ربما كان مخجلًا أن تحدث الأم ابنتها عن أمر كهذا. أنت أقرب
أولادي إلى قلبي، وأريد أن أشاركك سرّي. إن أمك على حافة الجنون يا ليلي.
ليلى : (مبهوتة) أمي! ماذا تقولين؟
سناء : لا أعرف كيف حدث ذلك! لعلني كنت أنتظره منذ كنت في سنك.. أو لعله كان شوقاً ظُلّ
يتخمر، ويكبر، حتى انفجر في داخلي، وألفقني صوابي.
ليلى : ماذا تريد أن تقول؟
سناء : (متضرعة) أرجوك لا تكوني قاسية، وحاولي أن تفهميني. قاومت كثيراً، وعاندت نفسي
طويلاً، ولكن لم أستطع. كان ذلك أقوى مني. كان كالمرض الحفي، ينمو داخلي، وفي غفلة
عني. أعرف أن هذا كله، لن يبرّزني في عينيكَ. ولكن ماذا أفعل؟ تلك هي الحقيقة. إنني أحب
رجلاً، وأريد أن أعيش معه.
ليلى : أمي.. لا تقولي إنك جادة. هذا شيء لا يُعقل!
سناء : آه يا ابنتي.. قد أكون مخبولة، أو محسوسة. ولكني لم أكن في حياتي أكثر جدية وتصميماً مما
أنا عليه الآن.
ليلى : ونحن.. هل فكرت بنا ولو قليلاً؟
سناء : بل فكرت فيكم كثيراً، ووجدت أنكم تستطيعون الاستغناء عني دون مشقة.
ليلى : والفضيحة؟ كيف يمكن أن نواجه الفضيحة؟
سناء : لن يعرف حقيقة اختفائي سواك. حملتك سرّي، لأنني أعرفك كتومة، ولأنني أفتنى أن يظل بيني
وبينك أمل ورابطة.

- ليلي : (منفجرة بالكاء) أماء.. أبوس يدك.. أتوسل إليك أن تراجعني قرارك.
- سنا : اسمعي يا ابنتي.. لقد أمضيت عمري كله، لم أتخذ فيه أي قرار. كانت القرارات دائماً مبرمة، وما علي إلا أن أتخذها. واليوم.. حين استطعت، بعد عذاب يفوق عذاب المخاض والولادة، أن أتخذ قراراً لنفسي ونفسي، لن أدخلني عنه، ولو كان فيه عاني. (وهي تحضنها، وتقبل رأسها) أفهميني يا ليلي! أرجوك أن تفهميني.
- ليلي : حتى لو فهمتك، فإني لا أستطيع أن أقبل ما تفعلينه. ماذا سأقول لأبي وإخوتي حين يسألون عنك؟
- سنا : (وهي تفتح حقيبتها، وتخرج منها ورقتين مطويتين) لست مضطرة لأن تقولي لهم شيئاً. (تناولها الورقة الكبيرة) أعطي هذه الرسالة لأبيك وإخوتك. وإذا اشتقت لي يوماً، فهذا هو عنواني. قد لها الورقة الصغيرة)
- ليلي : لن أشتاق إليك، ولا أريد أن أعرف أين تكونين.
- سنا : لا الومك.. وعلى كل إذا خفت غضبك واشتقت لي، ستجديني في بيت حبيب الشمالي، الكائن في أعلى جوبيه. لو لم تكوني الأثيرة إلى قلبي، لما أعطيتك سري. فكوني كثومة يا ليلي، ولا تفضي أمك.
- ليلي : (تقبلها بنهم وشغف، ثم تمسح دموعها، وتحمل حقيبتها، وتقضي)
- سنا : (وهي تتمسك بشياها) أماء..
- ليلي : في خريف العمر، أحببت وقررت يا ابنتي. ولم أترك أمامي سبيلاً للمراجع.
- ليلي : أماء..
- سنا : (وهي تملص منها، وتخرج بخطى عجلى) عيشوا حياتكم، ولا تفكروا بي.
- ليلي : (تجهد عيناها، وتظهر تشنجات متزايدة في وجهها وأطرافها) أمي عاشقة.. أمي عاشقة.. جوبيه.. ما اسمه.. أسفل جوبيه.. أعلى جوبيه.. لا أذكر.. لا.. لا.. لا..
- الحفيد : (تسقط على الأرض متخبطة. وتختفي الإضاءة.)
- الحفيد : كان صعباً أن تتذكر أمي ماذا أصابها. سقطت على الأرض، ودخلت في غيبوبة، لا تذكر متى استفاقت منها، ولا كيف فقدت القدرة على النطق بعدها. لجأت إلى خالتي، ورجوتها أن تنبش ذاكرتها.
- سلمى : نسيت تلك المصفرة، ولا أريد أن أتذكرها.
- الحفيد : ما عاد أحد يتذكر سواك. أرجوك لا تبخلي علي بحكاية تلك الوقائع.
- سلمى : وما حاجتك إليها؟
- الحفيد : ألا يحتاج المرء أن يعرف أهله والناس الذين يحمل هويتهم.
- سلمى : كأنك تحيي تاريخاً مضجلاً، يطلع صباك وكبرياك.
- الحفيد : ومع هذا فأنا مصرٌّ على متابعة الإلحاح.
- سلمى : أف.. يومها شعرت أنني أفقد رفعتي وتميزي. وحين ستلوي الفضيحة، سنغدو كالسوقة والعامّة من أهل الحي. لا رهاقة.. ولا شيء إلا السوقيّة والابتذال.. أما كان يمكن أن تتخذ عشيقةً بالخفاء، وتوفر علينا الثروة، وغائم العامة في ذلك اليوم، تيقنت أنني سأخسر كل ما أصبو إليه، إذا لم أقطع صلتني بالبيت. لم يغضبي ما فعلته، بل أغضبني الأسلوب البلدي والفاضح، الذي فعلته به.
- الحفيد : وأبك ثمين يا خالة.. ولكن الوقائع هي التي تهمني الآن.

سلمى : جاهدت طويلاً كي أنسى تلك الوقائع. لقد غدت بعيدة، ولا أدري ماذا بقي منها في الذاكرة! الخفيد : أرجوك أن تبشني ذاكرتك جيداً. سلمى : أف.. ما أشد إلحاحك! سأحاول.. سأحاول..

١١

فصل الغضب والدموع

(يضأ الصالون، ويظهر الأب عبد القادر والأولاد عدنان وسلمى وسرحان وليلى، التي يبدو عليها الإرهاق والخوف.) سلمى : لا أذكر كيف اجتمعوا.. ولكن كنا جميعاً مسمرين في الصالون، نتبادل نظرات متوجسة وحائرة. وكانت أمك ليلى ممتعة الوجه، عاجزة عن النطق. تنقل بصرها بيننا ببلاهة وخوف. عبد القادر : (متحيراً وغاضباً) ماذا يجري؟ أين أمكم؟ سلمى : حقاً.. أين أمي؟ (تصوت ليلى، باكياً وفزعة) عبد القادر : ما هذا النباح؟ (يصفعها) تكلمي! سلمى : أبي.. لا شك أنها مريضة، وتحتاج إلى عناية طبيب. عبد القادر : وما هذا المرض المفاجئ الذي يربط اللسان؟ أريد أن أعرف. اذهبي ونادي أمك! (تسابب الدموع غزيرة من عيني ليلى. تدور في الصالون، وكأنها تبحث عن شيء. تتوقف لحظة هنا وهناك. فجأة تصوت حين تغدو قرب الغرامفون. تتناول عن القرص الأسود ورقة بيضاء مطوية، وتحملها إلى أبيها. يجتذب الفضول سرحان وعدنان كي يقرأها من الأب.) عبد القادر : ولكن ما هذا؟ ما هذا؟ أصبح ما تقرأه عيني؟ سرحان : أبي.. أخبرنا ماذا هناك؟ عبد القادر : ماذا هناك! ينبغي أن أذبح وأقتل.. جعلتني عرّة بين الرجال.. وسنغدو جميعاً مضطعة في الأفراس.. سلمى : لم أجد أمي في البيت. عبد القادر : طبعاً لن تجدوها. لقد رحلت.. وهي تطلب من أجلنا ومن أجلها، ألا تبحث عنها. أريد أن أعرف.. متى نشأت وترعرعت الحياة في هذا البيت؟ عدنان : هذا شيء فظيع.. شيء فظيع.. سرحان : لا أفهم.. هل تعني.. أن أمي.. هربت.. مع.. عبد القادر : ما أشد براة أولادي! ولماذا تهرب إن لم يكن هناك حشون قد غرغ لها، وأغواها. هذا الرجل لا يمكن أن يكون مرتجلاً، ولا ابن ساعته. لا شك أنها تركته منذ وقت طويل. ولا يمكن أن تغفلوا جميعاً عن هذه الترتيبات. سلمى : أبي.. أيمكن أن تظن.. عبد القادر : لا أدري ماذا أظن.. هذا العمل مطبوخ على نار هادئة. وهي تطلب ببساطة أن ننساها، وأن نفر لها إن استطعنا. لا يمكن أن يتم ذلك دون أن يلاحظه أحد منكم. وأنت.. (يقترب من ليلى. يسك شعرها بقسوة، ويهز رأسها) ما الذي تخفينه! وما معنى أن تفقدي النطق هذا اليوم

بالذات.

عدنان : (بحنان) أبي أرجوك أن تهدأ. إنها مريضة، ولا تعرف ماذا أصابها.
عبد القادر : وأنا مريض.. ومهان.. ولا أعرف كيف أهدئ فوران دمي. أنا عبد القادر الطحاوي.. تفرأ امرأتي من تحت فخذلي، وتجعلني ديوثاً له قرنان. وأولادي عيولهم ساهية، يشغلون أباهم بمظاهر التمثيل أهلاً هو التمثيل؟.

سلمى : (يمزق ثيابه الإفريقية، ويرميها على الأرض بادناً بالسترة)
عبد القادر : أبي.. أتوسل إليك أن تهدأ. لا تدع نزوة أبي تضيع المستوى المرموق، الذي حققناه. أهلاً هو المستوى المرموق، الذي كنتم تلغعوننا إليه أن تفرأ الزوجة والأم مع رجل نكرة، وأن نكتفي بالهدوء، واعتبار الحادث نزوة؟ (يواصل تمزيق ملابسه) خلوا تمشكم.. خلوا رقبكم.. خلوا عماكم.. خلوا العار والبسوء..

(لم يعد يستتره إلا القميص والسرwal الداخلي. والزيد يتجمع على زوايتي فمه. تجلس ليلى على الأرض، تخفي رأسها في حضنها، وتنخرط في بكاء صامت.)

عدنان : (ذاهلاً) أبي تتر مع رجل.. هذا شيء فظيع.. شيء فظيع..
عبد القادر : وأنت.. بدلاً من اللولة، لماذا لا تتصرف تصرف الرجال!

عدنان : ماذا تريدني أن أفعل؟
عبد القادر : أيها المقدم.. أيها المغوار.. أيها الدركي اليقظ.. أليس عملك مطاردة المجرمين والقبض عليهم! فما بالك إذا كان المجرم أمراً زانية، هجرت بيتها وأولادها.

عدنان : أتريدني أن أبحث عنها؟
سرحان : (وهو يتصنع البكاء) أما أنا فقد ضاع مستقبلي. كيف أستطيع أن أواجه زملائي في الجامعة؟ لو انتشر الخبر فلن أدخل حرم الجامعة أبداً.

سلمى : كلما زادت ضجعتنا، كلما كبرت فضيحتنا.
عبد القادر : وماذا تقترحين؟

سلمى : أن نخفي القصة، وأن نسدل عليها ستاراً من الصمت.
سرحان : وأنا أشاطرك الرأي تماماً.

عبد القادر : ولكن.. أشرحاً لي كيف يمكن أن نخفي هذا العار؟
سلمى : سنقول إنها مريضة، وإنها أثرت أن تقضي فترة من الراحة عند أهلها في الشام.

عدنان : أن نخبر بيت جدي في الشام؟
سرحان : طبعاً.. يجب أن نخبرهم كي يساعدونا في تغطية القصة جيداً.

سلمى : وأثناء ذلك، يمكن أن نغير البيت والحلي.
عبد القادر : ألا يشغلكم إلا اللفة الموضوعة؟ لم أسمع واحداً منكم يتحدث عن غسل العار! ألا توجد في

صلوكم نفوة؟ ألا توجد في عروقكم دماء تفضب، وتقور؟
سلمى : أبي.. لن نطلب منا أن نعود إلى زمن الهمجية والجهل.

سرحان : هذه العادات البدوية الذميمة، محتها المدنية الحديثة.
عبد القادر : (منفجراً) اخرجوا من حضرتي.. اخرجوا، واتركوني وحدي.

سلمى : (مقتربة من سرحان) كل هذا بلدي وميتل. ماذا تفكر؟
سرحان : لا شيء.. سأخرج ولن أعود.

سلمى : وأنا كذلك. هل جرحك ما فعلته؟
 سرحان : لا أبالي.. ولست بحاجة إلى أم.
 سلمى : أوه.. كم نحن متشابهان!
 عبد القادر : ألم تسمعوا ما قلت؟ اخرجوا واتركوني.

(يخرج سرحان وسلمى بخطى وقحة ولا مبالية. تنهض ليلي، وتخصي إلى داخل البيت.)
 عدنان : (وهو يهيم بالخروج) هذا فظيع.. فظيع جداً (يتردد) أبي.. أعدك أن أجدها، وأن أغسل العار الذي يظايطي. رؤوسنا.

(يخرج بخطى مهلهلة)
 عبد القادر : متى بدأ ذلك؟ أين كنت؟ ولماذا لم لاحظ؟ هل تواطأ الأولاد معها؟ (تعود ليلي، حاملة قنبازا وزئارا وميتانا). نعم.. هذه هي الثياب التي ارتاح فيها. ثياب العز، والأيام البهية. (تساعده ليلي، ويكثر من الحنان، على ارتداء ملابسها) رأيت؟ ليس لدى إختوك أية مروة.. ربما عدنان، ولكنه بليد وقليل الحيلة. قل لي يا ابنتي ماذا أصابك؟ حاولي أن تنطقي.. (تبذل ليلي مجهوداً كبيراً، فلا تخرج إلا أصواتاً كالمشرجات) هل رأيت أمك؟ (تهز رأسها علامة النفي. بعد أن يفرغ من ارتداء ملابسها. يجلس على الأرض، ويحلّس ليلى إلى جواره) أنا لا أفهم دوافعها! كنت أحبها.. وكنت أظن أنها تعرف ذلك دون أن أبحر به.. ما الذي كان يعني من الاعتراف بما أحمله لها من حب وحرص..! ما الذي كان يجعلني أقصر عليها..! (فجأة.. يميل نحو ابنته. يسكبها من كتفها، ويهزها بقسوة) قل لي ماذا تعرفين؟ وكيف تصادف أن تفقدي النطق هذا اليوم بالذات؟ هل تواطأت جميعاً كي تفرقوني بالعار؟ (يصغ ليلي بقسوة) انطقي.. (يسيل الدم من فمها. تصوت، وتهز رأسها علامة النفي) يا الله.. إني وحيد. لو عرفت كم كنت أحبها، وأرغبها، لما خطر لها أن ترحل. والآن..

(ينخرط في البكاء، وتنخرط ليلي هي الأخرى في البكاء.)

وتدريجياً تختفي الإضاءة

الحفيد : هناك فجوات كثيرة، لم أجد ما يسعفني على ملئها إلا خيالي. وعلى كل، كنت كلما تقدمت في عملي أدرك أن ما أجمعه، وأرتبه، ليس إلا أخباراً، يتشابك فيها الحقيقي والخيالي معاً.

١٢

فصل استملاك الماضي

(غرفة نوم في بيت صغير وجميل، تحف به أشجار الصنوبر. إنه بيت ريفي ينزوي على رابية بعيدة قليلاً عن المدينة، التي تمتد تحتها وحتى شاطئ البحر. سناء وجيبب يجلسان على السرير باسترخاء. ويتبادلان نظرات ولمسات مثقلة بالهيام.)

جيبب : أكان ذلك ممعماً؟
 سناء : (تدير وجهها بحركة ساحرة) إني أستحي.
 جيبب : هذه قشور ينهي أن نزيلها.
 سناء : لا تنس كيف تربيته، وكيف عشت.

- حبيب : (وهو يقتل أصابع يدها واحداً بعد الآخر) والآن.. سنبدأ تربية جديدة، وعيشاً جديداً. هل كان ذلك ممثماً؟
- سنا : ألا يمكن أن تتمهل عليّ بالأسئلة؟
- حبيب : هل أفهم أنه كان مخيباً؟
- سنا : (مندفعة) لا.. لا.. لم أجرب شيئاً كهذا في حياتي.
- حبيب : (وهو يغمر وجهه في حضنها) أكان جديداً إلى هذا الحد؟ لماذا لا تحبين؟
- سنا : قلت لك.. إنني أستحي.
- حبيب : اصفي إليّ يا حبيبتي! بعد انتظار وطول شقاء، وجدنا الجنة، التي تخلصنا. وفي الجنة لا ثياب، ولا حياء، ولا خوف. ينبغي أن يقشّر كل منا الآخر. أن يفسله، وينقيّه، حتى نغدو عرباً صريحاً وجميلاً. إن الجنة التي ندخلها، تعدنا بثلثات لا تنفذ، ومسرات لا تُحصر.
- سنا : ما أجمل كلامك! إن لمعان عينيك حين تتكلم ينفذ إلى القلب، كأنه هزة أو بلبال.
- حبيب : (يتمدد بين فخذيهما، ويطوق ردفيهما، فيما تداعب سنا شعره بعذوبة. بعد فترة، تتناهى من صوب الأشجار خشخشة قوية، فيجفلان. يتبادلان النظرات المتسائلة، ثم ينهض حبيب بخفة، ويجتاز الغرفة على رؤوس أصابعه إلى خزانة في الطرف الآخر. يفتحها، ويخرج منها بندقية صيد. يكسرها، ويتأكد أنها ملائمة)
- سنا : (هامسة برعب) ماذا تفعل؟
- حبيب : لا تخافي.. سأفقد المكان، وأعود.
- سنا : لا.. أرجوك لا تخرج.
- حبيب : (وهو يرسل لها قبلة بأصبعه) لا تقلقي.. لن أغيب إلا برهة قصيرة.
- حبيب : (يفتح الباب، ويخرج)
- حبيب : (يتناهى صوته من الخارج) من هناك؟
- سنا : (صوت خشة قوية. أصوات جري وخشيش، يتلوها دوي إطلاق نار)
- سنا : (مرتعدة وهلعة) يا رب.. أيمكن أن يكونوا قد اهتموا إلى المكان! ربما سألت دماء.. وأية دماء! دماء أولادي، أو دماء.. (تثب من الفراش، وتخرج من الغرفة، وهي تنادي) حبيب.. حبيب..
- حبيب : (يتناهى صوته من الخارج) لا تخافي.. لا تخافي.. إنه ثعلب صغير.
- سنا : تعال.. أرجوك تعال!
- حبيب : (وهو يطوق جسدها، ويعود معها إلى الغرفة) ما لك؟
- سنا : إنني خائفة.. وركبتاي تتقصّان تحت جسدي.
- حبيب : (وهو يضعها على السرير) وما الذي أخافك إلى هذا الحد؟
- سنا : راودتني أفكار زهية. حبيب.. قل لي.. إذا جاء أحد أبنائي، وحاول الاعتداء علينا، أفتطلق عليه النار؟
- حبيب : ألهذا ما كنت تفكرين به؟
- سنا : نعم..
- حبيب : تلك هي النقطة الجوهرية، التي كنت أوجل الحديث فيها إلى حين.
- سنا : وما هي هذه النقطة؟
- حبيب : (وهو يقتل يدها، ويداعب شعرها) ستظل هذه الوسواس تقلق بالك، ما لم نفض الذاكرة، ونعيد

- ترتيبها، حدثاً حدثاً، وتفصيلاً تفصيلاً. لا يكفي أن يدير المرء ظهره للماضي، كي يمنع الماضي من ملاحقته.
- سناء : وهل تظن أن ذلك ممكن؟
- جبيب : قُبِّليني أولاً، ثم أجيبك. (تقبُّله) سنبداً منذ كنت طفلة تحبو في ذلك البيت الدمشقي. حين تنوغلين في تذكر طفولتك، ما هي الذكرى الأولى التي تخطر لك؟
- سناء : أوه.. ذلك صعب.
- جبيب : أغمضي عينيك، وحاولي أن تتذكري.
- سناء : (تغمض عينيها، وتفكر. بعد فترة) أرى أبي يدخل الدار، وأنا أجري للقائه والتمسك بساقه. رفعتني عن الأرض، ثم رماني في الهواء، وتلقاني بيديه المفتوحتين، وقبِّلني على خدي، ثم أنزلني إلى الأرض.
- جبيب : وأنا كنت أنظر إليك، وأغيطك، والآن ما هي الذكرى الثانية التي تخطر ببالك.
- سناء : أنت.. وأين كنت؟
- جبيب : كنت على سطح بيتنا، أختلس النظر إلى أرض دياركم.
- سناء : لم أستوعب بعد ما الذي تحاول!
- جبيب : أريد أن أبعد عنك الهواجس، وأن أجعلك لي بالكلية. سنحفر بأناة حول كل ذكرى، كما لو أنها قطعة أثرية، ثم نعدِّل ترتيبها، قبل أن نعيدها إلى مكانها. وهكذا.. مع نبش الذكريات، وعيشها من جديد، سنشعر يوماً بعد يوم، أننا كنا معاً منذ الطفولة.
- سناء : أتعتقد أن ذلك ممكن؟
- جبيب : سنحاول.. ما هي الذكرى الثانية التي تحضرك؟
- سناء : لست متأكدة.. رعا تلك النمية القماشية التي رافقت طفولتي. كنت أنزع المنديل عن رأسها، وأجردها من قسطنطينها. كنت أحب أن أحسها.
- جبيب : وكنت إلى جوارك، ألعب معك، وأحاونك.. سأحضر الطشت والماء.
- سناء : لا تجعل الماء ساخناً جداً..
- جبيب : لا.. لا.. سأبرِّده أولاً.
- (يبدو جبيب وسناء طفلين يلهوان بدمية وهمية، ويحسنانها بأدوات وهمية. يلوح عليهما الاتهماك والمتعة)
- سناء : أكنت تحب اللعب مع البنات عندما كنت صغيراً؟
- جبيب : لم يكن حولي بنات. عندما كنت في الرابعة من عمري، هاجر أبي وأخي إلى أمريكا، وتركاني مع أمي، كي لا أضيع فرصتي في العلم. كانت أمي كل شيء بالنسبة لي، لكنها في السابعة من عمري رحلت، وتركنتني في كنف عمتي، التي لم تتزوج أبداً.
- سناء : يا ضنائي.. هل تأملت كثيراً على فراقها؟
- جبيب : كانت عمتي تصرُّ على أن غيابها رحيل مؤقت، وتعهدت منذ ذلك اليوم تربيته ورعايته. وفي حضنها المختلط بذكريات أمي الشاحبة، كنت ألثم كعب المدرسة، وكل ما تقع عليه يداي من الكتب والمجلات. كانت هناك علامات غامضة تثير خيالي، وتشعل فضولي. بين شعوب أمي، وحيوية عمتي، كنت أتلئم صورة ضائعة. هي ذكرى.. هي رغبة.. هي فورة.. لست أدري! لكنني متأكد أن فيها بغيتي، وأن ما يدقني للجرى وراءها، هو قدر لا يُردُّ.
- سناء : وهل وجدت ما تبحث عنه؟

- حبيب : إني أجده.. نعم.. أعتقد أنني أجده. (فجأة يعود إلى اللعبة) يا حرام.. انظري، إنها ترجف وتزرق من البرد. ألبسها الفستان.
- سناء : أين هو؟ إني لا أجده!
- حبيب : خذي.. ها هو.
- (يستمران في اللعب.. والكلمات هي البدائل الرمزية للأفعال والأشياء.. يستمر المشهد فترة طويلة.. ثم تختفي الإضاءة.)

١٣

فصل العار عند التجار

- (في مخزن السيد عبد القادر الطحطاوي. عبد القادر وبهجت العجان، وهو آخر سناء زوجة عبد القادر)
- يا زلمة.. قل شيئاً يستوعبه العقل.
- عبد القادر : استوعب ما قلته لك.. لأن هذا ما جرى.
- بهجت : هكلا.. تركت البيت وهربت؟
- عبد القادر : نعم.. كان الماء يجري من تحتي، وأنا لا أدري! بلا علامة أو أمارة، تركت البيت وهربت!
- بهجت : إنك تنهلني.. هذه ابنتنا، وقد أحسنا تربيتها.
- عبد القادر : أنتم ربيتم، وأنا جنيت الثمرة المرة.
- بهجت : هل بدت عليها عوارض اختلال أو جنون؟
- عبد القادر : لا اختلال ولا جنون، بل هي ميول خفية للفحش والرذيلة.
- بهجت : هي أم أولادك يا عبد القادر أفندي..
- عبد القادر : وهي ابنتكم يا بهجت أفندي.. وأعتقد أن عارها يطالكم، أكثر مما يطالنا.
- بهجت : طبعاً.. لا يشرفنا ما فعلت، ولن نسكت عليه. ولكن لماذا تريد أن تضع العيب كله علينا؟
- عبد القادر : لأن المنبت هو الأصل.
- بهجت : حين تزوجتها كانت فتاة نقية كحجر كريم. عشت معها ضعف ما عاشت بيننا، وألحبت منها شهاباً وصبايا، فلماذا لم تحافظ عليها، وتمنع الفساد من التمرسب إلى قلبها؟
- عبد القادر : لم يبق إلا أن اتهمني بأني ديوث، وبأنني سهلت لها الرثى.
- بهجت : معاذ الله أن أقصد ذلك يا عبد القادر أفندي! كل ما عنيت، هو أن الزوج وأب الأولاد يتحمل عار المرأة قبل الجميع.
- عبد القادر : بل يتحمل عارها من ألحبتها ورثاها.
- بهجت : يا عيب الشوم.. أنتهزب من حماية شركك وعرضك!
- عبد القادر : لولا المنبت السيء لما انحرفت المرأة، أو مسَّ شرفي ما يشينه.
- بهجت : أنت تتحدث عن المنبت السيء! بالله.. في صديري كلام لو قلته لك لأخجلبك، ومنعك من التماذي.
- عبد القادر : وأنا..! ليس في صديري كلام؟ هل أجهل أن خطف النساء أو هروبهن، هو جزء من تقاليد المنبت الطيب. دعنا نتعاشن التجريح، وبيننا مصالح يجب أن نراعيها. أجبني بصراحة.. أتحمّل عارها، وتدفننه في دمشق، أم لا؟

- بهجت : بل إجمله أنت، وحاول أن تلقنه في بيروت. وعلى كلٍ لو طاوعتك، فسنغدو جرسه الشام، ويصيب أعمالنا الضرر والكساد.
- عبد القادر : إذن.. لينم كلٌ على الجانب الذي يريحه. وما دامت المصلحة هي الأساس، فسأبحث أنا أيضاً عن مصلحة.
- بهجت : ماذا تعني؟
- عبد القادر : أعتقد أن الاتفاقات، التي كانت تربطنا، لم يعد لها ما يستند أو يبررها. ومنذ يومين قُسم لي عرض مجزٍ لشراء باخرة طحين أسترالي. الآن لم تعد توجد أية اعتبارات تمنعني من إيجاز الصفقة.
- بهجت : ماذا تقول يا زلمة؟ لقد اشترينا المطاحن الجديدة بناءً على إلحاحك. ألم تعدد أن تشتري نصف الانتاج، مهما تقلبت السوق، أو تغيرت الظروف؟
- عبد القادر : ليس بيننا أي اتفاق مكتوب.
- بهجت : ومتى كان بيننا اتفاق مكتوب؟ إن الرجل يُربط من لسانه، لا من قلمه.
- عبد القادر : واليوم تبين أننا نتكلم بلسانين مختلفين، وأن رابطة المصلحة أقوى من رابطة الكرامة.
- بهجت : إنك تخرب بيننا!
- عبد القادر : وأنا.. ألم يُخرب بيتي؟ تناثرت عائلتي.. وعما قريب سأواجه العيش وحدي.. وفي سني هل أستطيع أن أحصل على زوجة لائقة، إلا إذا بسطت يدي، وغمرتها بالعطايا والهدايا.
- بهجت : إذا كان تعويض مالي يمكن أن يُصلح الأمر، فإني مستعد.
- عبد القادر : وهل تراني أتسول؟ كان بيننا نسب هو الذي يكبل يدي، ويضيّق الفرص أمام تجارتي. أما الآن.. فقد خطف الفجور النسب الذي كان. ولا أحد يستطيع أن يلومني، إذا حرّرت تجارتي، ودورت وراة مصلحة.
- بهجت : أكنت تبيت هذا الغدر منذ زمن طويل؟
- عبد القادر : لم أكن أبيت شيئاً قبل أن تُبرز أختك خميرتها الفاسدة.
- بهجت : اللعنة على أختي.. دعنا منها والنساء غيرها كثير. إذا نقضت الاتفاق، فستجبرنا على بيع المطاحن، وإعلان إفلاسنا. إسمع.. إن مسألة خراب البيوت لا يمكن أن تُقر بسهولة. إنها مسألة حياة أو موت
- عبد القادر : قبل أن تهددي، اذهب واغسل عار أختك المصونة.
- بهجت : ألا توجد فرصة للاتفاق؟
- عبد القادر : يا بهجت أفندي.. لم تعد لي في الاتفاق مصلحة. إن أرباح الاستيراد مضمونة ومغرية.
- بهجت : أيها الدثوث الحقيقير! لم تخطيء أختي إذ رُكبت لك قرنين. وإياك أن تعتقد أنك ستفلت بفعلتك.
- عبد القادر : اذهب.. وغثّر في غير هذا المكان. (متادياً) يا سالم.. يا إبراهيم.. هاتا الشنكلين وتعالا!
- بهجت : (وهو يهجم على عبد القادر، ويطبق يديه على عنقه) وهل تظن أنني أخاف كلاهما!
- (يأتي سالم وإبراهيم، تعلو أصوات الشجار والسباب.
- وبعد قليل تختفي الإضاءة.)

فصل الجني والجسد المسكون

ليلى : كيف أصف لك يا ابني. بعد فرار أمي، تحول أبي إلى رجل غيور وطاغية. كان يكفي أن يلمعني أنظر من النافذة، حتى ينهال علي ضرباً. حول البيت إلى سجن، وحولني إلى رهينة، يتفان في تعذيبها. كان يرتاب بأنني أخفي شيئاً، وكان لا يكفّ يصرخ ويتسائل.. أريد أن أعرف ما الذي لجم لسانك؟ اصطعمني إلى أطباء كثيرين، ولم نستفد شيئاً. ثم بدأ يأتيني بالمشايخ والمجاورين. (يسقط ضوء على صالون، حيث نرى شيخة، ومعها عدد من النساء والفتيات.

الشيخة تدور حول ليلى، وتتفحصها)

الشيخة : بسم الله.. بسم الله، وحوطتك بالله. هنا الحسن.. لا عجب أن يطعم به الإنس والجن. بسم الله وقرة أولياته.. جئنا أبها الجني الفاجر، فتجنب الهلاك، واخرج من هذا الجسد الطاهر. (أمرة الجوقة) احصروه، وضيقوا صدره!

الجميع : (الأداء يشبه أداء تلاميذ الكتاب) أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

الشيخة : قل أعوذُ بربِّ الناس.

الجوقة : قل أعوذُ بربِّ الناس.

الشيخة : مثلك الناس.

الجوقة : مثلك الناس.

الشيخة : إله الناس.

الجوقة : إله الناس.

الشيخة : من شرِّ الوسواسِ الخناسِ.

الجوقة : من شرِّ الوسواسِ الخناسِ.

الشيخة : الذي يؤمِّنُون في صدورِ الناسِ.

الجوقة : الذي يؤمِّنُون في صدورِ الناسِ.

الشيخة : من الجنة والناسِ.

الجوقة : من الجنة والناسِ.

الشيخة : صلتك الله العظيم.

الجوقة : صلتك الله العظيم.

الآن.. طهروا المكان، حتى يفرُّ الأشرار من الإنس والجان.

(تبدأ المريدات بإشعال البخور في المجامر، وكذلك أعواد الطيب من كافور ومسك وعنبر وسوى ذلك من المواد، التي تصدر دخلاً ملوناً يُعطر ويهيج معاً. يدرن المجامر فيما يشبه الحلقة، ومعهن ليلين، على إيقاع «الله عي..» تستمر الحلقة في الدوران، فيما تتسع دائرتها. تمسك الشيخة ليلى، وتجرها إلى الوسط، تساعدها اثنتان من المريدات. يستمر الذكر مع تصاعد في الإيقاعية. تجرُّ الشيخة ليلى من ثيابها، ما عدا القطع الداخلية التي لا تكاد تستر جسدها. تُخرج الشيخة سوطاً مصنوعاً من شرائط الجلد والحزير، وتوميء للمريدتين، كي

تمسكها جيداً. في البداية ضربات ناعمة كالمداعبة، ثم تشدد شيئاً فشيئاً. وحين يعلو صراخ ليلى، تملأ أصوات الذُّكْر كي تطفئ عليه)

(وهي تبدأ الضرب) ارحل أيها الجُنِّي الفاجر، وتحجّر أيها الجسد الطاهر. الله حي.. ارحل أيها الجُنِّي الفاجر، وتحجّر أيها الجسد الطاهر. الله حي..

(حين ترتفع حتى الذُّكْر، ويقدو صراخ ليلى استغاثات مبحوحة، يتوقف المشهد لحظات معبأة بحشرجات المريدات، وعويل ليلى، التي يبدو أنها تعاني آلاماً لا تطاق)

أبشري يا ليلى.. يا أخواتي المؤمنات الطاهرات كافأنا الله برحمته. رأيت الجُنِّي ينسل من دبرها كالكلب الأجرب، ساتراً عورته، وهارباً من الحضرة. اهدئي يا ليلى.. واتركي الشكر والنعمة يفيض على لسانك. أعطها ماءً

(تناول إحدى المريدات ليلى كأساً من الماء. تشرب ليلى قليلاً، وتمسح دموعها. تحاول أن تتكلم، فلا تخرج إلا أصواتاً مقطعة ومبهمة)

آه.. آه.. آعم.. آعم.. ع..

(يخففي المشهد..)

حين تأكدت الشبيخة أنني لم أستعد القدرة على الكلام، غار غضبها، واحمرت عيناها. أمسكت مريدتان رأسي، وفتحت الشبيخة فمي عنوة. سخبت لساني، وأخذت تطليه، وتفرقه بالتوايل الحارة والكاوية. ثم استلكت دهبساً راحت تحز لساني به، بضربات عصبية، ودون نظام. ومع الدم الذي كان يسيل، كان صراخي يفيض أنيناً وفحيحاً.. والذُّكْر مستمر، والمريدات يدرن في الحلقة، هاتفات الله حي.. الله حي.. تلك الليلة، لامست الموت، وبقيت أياماً أتوجع من جروحي وقروحي.

١٥

فصل الحكاية النافلة

بين أهل أمي، كان خالي سرحان يسب لي ما يشبه الحكمة. فأنا أنفر من الحوار معه، وهو في الوقت نفسه، لا يبدو في هذه الحكاية التي أتابعها، إلا مثل ظل غامض يصعب تحديده. الآن.. هو مَلِكُ اللُّذَّة في المدينة. لديه سلسلة من البيوت السرية، والأوكار، ونواصي القمار، والشقق الخصوصية، وما لا يعرفه إلا رجاله وسماسترته. وهذا التحول الكبير، هو بحد ذاته رواية مستقلة. ولكنها في الواقع رواية نافلة، ولا نغتنأ إلا بمعلومات هزيلة.

✽ توَقَّعت الصلة بين الحال والبورى.

(بقعة ضوء على البورى وسرحان)

البضاعة جاهزة يا معلم.

أمتأكد أنك ستلت من الرقيب والراصد؟

من الجنوب إلى بيروت، لم يبصرنا إلا الليل ويضع نجوم نائمة.

يشهد الله إن مهارتك وجرأتك تجاوزتا كل تصوراتي. منذ الآن أنت شريك يعتز المرء بشراكته.

أما حان الوقت كي نضرب الضربة الكبرى في مصر؟

نعم.. وجدت تدبيراً يعجبك. ولكن قبل ذلك ألا تستطيع أن تزيع لنا أخاك من المرفأ؟ يوم السفر

سرحان :

البورى :

سرحان :

البورى :

سرحان :

البورى :

ينبغي أن يكون الرفأ أرضاً مفتوحة لنا.
 إذا كان أخي هو العقبة، فسأزيحه.
 أتستطيع؟
 نعم. ما أخبار سونيا؟
 هل اشتقت إليها؟ سألت عنك، وستجدها حيث تعمل.
 * كان خالي غامض الارتباطات.

(بقعة ضوء على قائد الدرك وسرحان)

سرحان : حان الوقت كي تنظف لنا الرفأ.
 قائد الدرك : ماذا تطلب؟
 سرحان : أولاً أريد أن تنقل أخي إلى الإدارة.
 قائد الدرك : حقاً هذا بغل، وعناده مزعج. لا يعرف كيف يستفيد، ولا يترك الآخرين يستفيدون. صدع رأسي بالتقارير وكشوف الفساد.
 سرحان : إذن.. خير له ولنا أن تضعه تحت رقابتك.
 قائد الدرك : طيب.. سأفعل.
 سرحان : ويوم الإبحار، أرجو أن تبعد تلك العيون الفارغة، والألسنة الطويلة التي تعرفها. أنت تعلم.. هذه الصلقة مصرية يا جودت بك.
 قائد الدرك : لكن ما الذي يجعلني أثق بك؟
 سرحان : الجواب في دخيلة نفسك، والتكرار لا يليق بالرجال، ولا يخلو من الأخطار.
 قائد الدرك : غلبتني.. فيك سحر يا سرحان. فيك شيء شيطاني يا مقاوم.
 (ينظف الضوء فوق البقعة)
 الحفيد : وسافر سرحان والهوري تلك السفرة الكبرى. انقطعت أخبارهما فترة طويلة، وثار حولهما شائعات كثيرة. مرة قيل إنهما سجينان في ليمان مصر. ومرة قيل إنهما قتلًا في ميناء أثينا. ولكن.. بعد اللغط والشائعات، عاد الحال فظهر في بيروت سالماً معافى. وأما الهوري فقد اختفى في ظروف غامضة، لم يكشف عنها إنسان حتى الآن.
 * وسرحان ما يزال متشيباً بمراته حتى اليوم.

(بقعة ضوء تسقط على سونيا وسرحان)

سونيا : أنت؟ فعلاً الذين استحووا ماتوا!
 سرحان : لا أستطيع أن ألومك مهما قلت.
 سونيا : ولماذا لا تلومني؟ أما كان ينبغي أن أستقبلك باللفش والرقص؟
 سرحان : ليتك تهدين قليلاً.
 سونيا : فقدت خير رجل عرفته، وتطلب مني أن أهدأ! (وهي تبكي) آه يا حوتي.. يا سندي وأمني.. هل عرفت قبل أن توت، أية أفعى كنت تصاحب؟ هل تحسرت؟ هل حملت هذه المرارة، وأنت ترحل إلى الموت؟ في أي أرض قتلتها؟ وفي أي فلاة دفنتها؟
 سرحان : سامحك الله.. كان صديقي ومعلمي، وفجيعتي بغيابه لا تقل عن فجيعتك.
 سونيا : ولكن هو الذي مات، وأنت الذي نجوت، وفي ظروف لم يكشف غموضها أحد.
 سرحان : (يجشو إلى جوارها) اسمعي يا سونيا. أنا لست مدنياً بتقديم شهادة أمام كائن في هذه الدنيا.

والوحيد الذي أريد أن أبرّر نفسي أمامه هو أنت. (يُخرج من جيبه سلسالاً ذهبياً، غلّقت في طرفه صفيحة ذهبية بيضوية، حطّت عليها كلمة الله) أتذكّرين.. اسم الله وهذا السلسال، الذي كان لا ينزعه من رقبته أبداً.

نعم.. هذا هو. دعني ألمسه، وأشم رائحته.

انتظري.. واسمعيني جيداً. أقسم لك يا سونيا إنّي بريء من دم البوري، وإن مصيري ما كان ليفترق عن مصيره، لولا بقية من الحظ. (لحظة صمت.. ينهض، يناولها السلسال) يمكنك أن تحتفظي بالسلسال إذا شئت.

أبنيغي أن أصدقك! أحسّ أنني وحيدة. لم يعد لدي رجلٌ يحميني، ويريح ذراعيه الثقيلة على كتفي.

جئت كي أودعك قسماً، وأتعهد بحمايتك كما كان يفعل الحوت.

لا أدري.. إن الشكوك تعكّر القلب.

ليس لدي إلاّ اليمين الذي لم أحلفه إلاّ لك. وحين يصفو قلبك ابحتني عني.

(يهم بالخروج، فتتمسكه)

انتظري.. لا شك أنني امرأة بائسة وحفقاء. تعال.. تعال.. أريد أن نتحدث. ماذا تشرب؟

(يتنصّب ويجلس) لا شيء..

(تنظف الإضاءة فوق البقعة)

«وأراد خالتي سلمى شريكة..»

(بقعة ضوء سرحان وسلمى)

لم أشتق لأحد سواك يا أخت.

وأنت أيضاً لم تغب عن الهال كثيراً.

ألم تعودى إلى البيت بعد تلك الليلة؟

ألم نتعاقد أن يكون الخروج تلك الليلة قطيعة بلا رجعة؟ لا.. غيرت حياتي تماماً. محوت اسم

أهلي، وانتسبت إلى زوجي، وبثّلت الوسط الذي نعيش فيه.

علمت أن الوسط الذي تعيشين فيه، يكاد يكون فرنسياً.

هم نخبة من الفرنسيين، وبعض الظرفاء من الأعيان والساسة.

هذا هو الوسط الذي أحتاجه. نحن يا أخت متشابهان. واعتقد أننا نستطيع إذا تعاونوا، أن نغدو

ملكيّن، يتلاعبان في الخفاء بالمصائر والثروات.

ماذا تعرض عليّ؟

أن نكون شريكين في تجارة اللثة.

أف.. تجارة؟ ألم تجد كلمة أكثر سوقية منها؟

ماذا تقترحين؟

ابتعد عن التجارة، وما يذكّر ببيع و شراء اللحم. سمّه مثلاً.. هيكل اللثة، مع شعار مبتكرة

لأهل الذوق والتجربة.

كنت أعلم أنك الشريك الذي أحتاجه.

وهل حددت نصيباً لهذا الشريك؟

لا أعتقد أننا سنختلف. إن شئت نسبة، أو حصة..

- سلمى : (تقاطععه باشمزاز) هل عدنا إلى سوقية التجارة والتجار. قلت.. سنكون ملكين. وقد أعجبني التعبير، وأثار حماسي. سأكون الملكة، وستكون الملك.
- سرحان : حقاً يا أخت.. حقاً.. إننا متشابهان.
- سلمى : نعم.. إنك أحياناً تشبهني. وهذا الاتفاق ينبغي أن يظل سراً، لا يطلع عليه مخلوق.
- سرحان : لك ما تشائين.
- (تنطقى - الإضاءة فوق البقعة.)
- الحفيد : وازدهرت أعمال الملكين. لم تكن تنمو نمواً عادياً. بل كانت تزدهر كالانفجارات المفاجئة. وهنا يمكن أن يذكر المرء، وبصورة هامشية، أن فضل الحالة في هذا الازدهار كان بيتاً، وربما فاق اجتهد الحال ومواهبه.

١٦

فصل العربي والدعشة

- (في بيت حبيب الشمالي. سناء والمرأة، ومن الفونوغراف تنبعث أغنية ماري جبران «أصل الغرام نظرة»)
- المرأة : أليست تلك هي السعادة؟
- سناء : سأكذب لو قلت إنني لست سعيدة. لم أتخيل أبداً، أن الإنسان يمكن أن يذوق مثل هذه المشاعر والمتع.
- المرأة : نعم.. إنه يعرف كيف يجعلنا نفور، ونفيس، ثم نتلاشى في غيبوبة النشوة.
- سناء : كالعلم الماهر، أو كالساهر يوقظ الجسد خلية خلية، وعضواً عضواً، فأحس أنني أتعدو، وأغدو حشداً من الرغبات والأهات. آه.. يكفي أن أستعيد اللحظة في خاطري، حتى يقشعر ظهري.
- المرأة : نعم.. إن ذلك مدهش، ولعلنا كنا نستحقه منذ الصبا.
- سناء : ماذا هناك إذن؟ أشعر أنك تخفين كلاماً تحت لسانك!
- المرأة : لا.. لا تظني أنني نادمة. وما فعلناه كان هو الخيار الصائب.
- سناء : ما الذي يقلقك إذن؟
- المرأة : هو شي غامض، لا أعرف كيف أصفه! إن اندفاعه، أو شغفه، أو نهمه.. نعم.. إن نهمه هو الذي يقلقني، ويخيفني.
- سناء : وهل يخلو الحب الحقيقي، من بعض النهم!
- المرأة : معك حق.. ولكن أحياناً أحس أن المسألة تكاد تتجاوز الحب. أخافني الشراهة التي ينش بها الماضي، كي يستملكه، ويضيفه إلى الحميميات الأخرى التي يجرّدك منها.
- سناء : الله.. الله.. هل بدأنا نتبادل الأدوار؟
- المرأة : لعل من المفيد أن تظل واحدة منا مبصرة وحذرة. ماذا تشعرين وأنت تريه ينتزع ذاكرتك لينة لينة.
- سناء : غالباً ما يبدو الأمر لعباً وتسلية.
- المرأة : أهذا ما أحسست به حين رويت له، أن أمك كوت فخذبك الصغيرين بالنار، حتى تكفي عن التبول في الفراش؟ ألم تشعر أن خلية حية انتزعت من نسجها، وظل مكانها أجوف.
- سناء : لمّا رويت له الحادثة، انهمر على فخذي يتفخ عليهما، ويقبلهما. وكانت شفاته وأنفاسه تدغدغني،

- وتدفعني إلى الضحك.
- المرأة : وحين أخبرته عن مشاهد الحمامات وأسراها.. وعن التعري في الفراش.. وصبر السرير تحت ثقل الألب والأم..
- سناء : نعم.. أحياناً كنت أشعر بالحرج.. وأحاول التملص من إلحاحه.. ولكنه كان يعرف دائماً كيف يغالب حرجي، ويغمرني بغيض من التعاطف والدفء.
- المرأة : فتندفعين كالمنسحورة، كي تنبشي أدق التفاصيل، وأبعد الأسرار، وتخبريه بها. حتى تلك الليلة الرهيبة، التي لم يعرف ما جرى فيها سوانا.. تلك الليلة، التي دفعتك فيها غواية مجنونة، كي تلغقي بلسانك بلورة القنديل الأسطوانية، التي احمرت من شدة اللهب.. حكيت تفاصيلها دون ارتباك أو خجل! وجنون الليلة التي خطف فيها أخوك عروسه، لم تتركي منه تفصيلاً إلا تشعرين بعد هذه الاعترافات، أنك تبوين، وتصبحين هشة وجوفاً؟
- سناء : أشعر أن وحدتي تتلاشى، وأني خفيفة كريشة. ومع هذا لم أفهم حتى الآن ما الذي يضايك، أو يخيفك.
- المرأة : (بغضب) إنه ينزع داخلك، ويستحوذ عليك. أخشى ألا يبقى لك قوام، وألا تبقى لك دخيلة أو سريرة.
- سناء : ألم تخبريني مرة، أن الحب الفعلي، هو أن يلذوب العاشقان في عناق، يتعذر فيه أن يميز الواحد نفسه عن الآخر.
- المرأة : نعم.. في لحظة من اللحظات.. أو في وقت من الأوقات.. ولكن نهمة غريب، ويتجاوز العناق. إنه يستولي ببراعة ودأب على كل الحميميات، التي تجعل المرء يحس أن له حياته التي تخصه، وأنه يستطيع أن يقول «أنا». بدأ بالذاكرة، وانتقل إلى الأفكار، والعادات الصغيرة. يرافقك حين تستحمين. ويدخل معك إلى المراض، كي يراك، ويشم روائحك. وحتى حين تأتيك الدورة، يشاطرك انشغالك، ويبتل بالحرق معك. لقد غلوت مجرد جسد، لا يزيّن عريه حياة أو خفاء.. وأحياناً أحس أن نهمة لن تشبع قبل أن يلتهمك، ويمتصك في كيانه.
- سناء : لا أشعر بالخوف. وهواجسك لم تقلقني، بل جعلت الرعدة تتساقط ظهري. ليكون.. لن أخجل من عريي. هذا العري الذي حلمت به طوال عمري. عريٌ مذهش ولذيذ، شبيه بالاسترخاء والنسيان وبداية الحياة. ربما نزحتي من الداخل، ولكن جعلني أشعر أن كل ما في، حتى جلوسي في المراض، مذهش وجميل. ليس في ما أستحي منه، ليس في ما أواريه. إنني خفيفة كالريشة.
- المرأة : وهل ستظلين تلك الريشة الخفيفة، إذا ما تحول ذلك النهم إلى سجن، وغيره خائفة؟
- سناء : لماذا تريد أن نبذك سعادة اليوم، بالتطير، والافتراضات السيئة؟ أتعلمين.. إن لعبة الذاكرة التي ننسلي بها كل ليلة، خفقت ثقل الماضي، وساعدتني على تجاوز الألم، الذي خلّقه فراق عائلتني.
- المرأة : لا أريد أن أحبط سعادتك. ولكن سأظل بقطعة وحلوة.
- سناء : أه يا نفسي.. دعيك من الحزن، واسترخي في هذا المجرى الدافئ والمدهش.
- (بعد قليل، يدخل حبيب معتكر الملامح، فتنهض سناء خفيفة، وتستقبله معانقة)
- سناء : إنك تأتي مبكراً.
- حبيب : أظلمتني إذا اشتقت إليك؟
- سناء : أرى اليوم تغلب الشوق في وجهك.
- حبيب : لا شيء.. إني أفكر ببناء سور حول البيت. سور متين، وأعلاء مغطى بالمسامير وكسرات

- الزواج. عمّا قليل سيأتي حنا المعماري كي يعاين، ويأخذ القياسات.
سناء : (يشحب وجهها) أخبرني.. ما الذي جعلك تتخذ هذا القرار؟
حبیب : كان ينبغي أن أبني السور منذ سكنا هذا البيت. (وهو يضطجها) ولكن لهفة الحب وضرورات العمل، جعلتني أماطل، وأؤجل.
سناء : واليوم.. ما الذي دفعك للتعجيل بيناته؟
حبیب : (مراوغاً) لا شيء.. لم يكن لدي عمل كثير.
سناء : بيننا اتفاق على الصراحة، وعدم المراوغة.
حبیب : طيب.. قيل لي إن رجلاً غريباً مرّ بالسوق، وكان يسأل عن بيتي.
سناء : هل تعتقد أن الرجل يريدني، وأن الحادثة عابرة. وعلى كل حال هو المعلم حنا. وحين نبني السور لن تبقى
حبیب : أظن أن الرجل يريدني، وهناك مفاجآت أو مخاطر.
(يظهر المعلم حنا، ومعه عامل يحمل علة القياس. يقبل حبیب سناء على رأسها، ويهم بالخروج لاستقبال المصاري)
سناء : (يحزم) لا أريد أن تبني هذا السور.
حبیب : لماذا؟ إنه احتياط لا يضر.
سناء : لن نحول البيت إلى سجن. ولم أتبعك لكي أنتقل من سجن إلى سجن.
حبیب : إنه مجرد سور.
سناء : وأنا لا أريد هذا السور. سيزيل البيت مفتوحاً على الوادي والغابة والبحر.
حبیب : (متضايقاً) كما تشائين.. سأطلب من المعلم حنا أن يؤجل المشروع بعض الوقت.
سناء : (بهدنة) أخبره أننا ألقينا الفكرة، وأنها لا نحتاج هذا السور.
حبیب : طيب.. دعيني أتصرف.
(يخرج..)
وتختفي الإضاءة).

١٧

فصل النسيان والبدء من جديد

- (يظهر عبد القادر وابنه الدرقي عننان)
عنان : تأكد أنني لم أهمل وعدي، وأني لم أتوقف عن البحث عنها.
عبد القادر : قولاك الله يا ابني. الأيام تدلوي، وأنا كنت أنساها.
عنان : لا أعتقد أن أحداً منا يستطيع أن ينسى تلك الفظاعة. نبشت بيروت كلها، ولم أجد لها أثراً.
عبد القادر : ولكن أعدك أنني لن أوقف هذه المطاردة، حتى أمسك بها.
عنان : ألا تذكر.. يوم رحلت، تركت لنا تقول.. اعتبروني ميتة. ولعل هذا هو الصواب، أن نعتكها بين
عبد القادر : الأموات، وأن نواصل حياتنا. إن عجوزاً مثلي لا يستطيع أن يواصل حياته، دون امرأة تعتني به، وتسندته.
عنان : ماذا تنوي؟
عبد القادر : وجد لي أقربائي امرأة مناسبة، تملأ جرحي، وتكمل آخرتي. ولكنني كنت أؤجل، وأترث، راجياً

- أن تجد أختك ليلى نصيبها.
عدنان : وما كان نصيب ليلى جاهز.
عبد القادر : (بفرح ودهشة) ومن هو؟
عدنان : إنه صديقي.. شامل السبيروان.
عبد القادر : هذا شاب لا يُعاب. ما الذي جعلك تظن أنه يريدنا؟ هل أخبرك ولو تلميحاً، أنه يريدنا؟
عدنان : لا تهم التفاصيل. أعتقد أن الشاب يريدنا. ولولا التهيّب لتقدّم، وطلب يدها.
عبد القادر : أهو يعرف عيبيها؟
عدنان : طبعاً إنه يعرف علتها، وما تعانيه.
عبد القادر : إذن.. ماذا ينتظر؟ دعه يتقدم، كي نستمر البنت، ونضمن مستقبلها. وإذا كان عسر الحال، هو الذي يجعله يتردد، فيأتي مستعد أن أبسط له يدي.
عدنان : أريد أن أقدم له رشوة!
عبد القادر : لا تتفلسف يا عدنان.. من يتحدث عن الرشوة! قصدت أن أقدم له مبلغاً، يرتب به شؤونه، كي يتهيأ للخطوبة والزواج.
عدنان : وأنت يا أبي.. هل ستتزوج قبل ليلى أم بعدها؟
عبد القادر : إذا تيسرت أمور ليلى، فسأنتظرها حتى تتزوج. وأنت.. لماذا لا تبحث عن نصيبك، وتكمل نصف دينك؟ ألا تعلم أن الزواج سئمة، وأن بعض الصحابة تزوج، وهو على فراش الموت، لأنه خشي أن يلقى ربه، وهو أعزب.
عدنان : أريد أن أسألك يا أبي.. إذا وفقني الله، وعشرت على أمي، فماذا تطلب مني أن أفعل بها؟
عبد القادر : ماتت أمك بالنسبة لي يا عدنان. وأنصحك أن تترك هذا الأمر، وأن تنشغل بإصلاح أحوالك، وبناء مستقبلك. أعلم أنني اشتقت لأخيك؟ طبعاً لولا نجاحه، لما غفرت له، ولما تحملت الجرح الذي سببه جرحه.
عدنان : لم يكن أخي واحداً منا في يوم من الأيام.
عبد القادر : بل هو منا، ولعله الأبرع بيننا.
عدنان : أترسم ما يفعله أخي براعة؟
عبد القادر : أليست براعة أن ينتزع شاب صغير من براثن الحياة، وفي فترة قصيرة، هذه الثروة وهذا الجاه.
عدنان : هذا أخوك يا عدنان، وأقضي أن تصلح أمورك معه، وأن تولّي صلتك به.
عبد القادر : إننا من عالمين مختلفين. ولكن من أجل خاطرك.. سأحاول.
عدنان : وعلم صديقك أن يضرب الحديد وهو حار. دعه يتغلب على التردد، ويتقدم.
عدنان : أما بالنسبة لأمي.. فإنك تقترح أن أنساها.
عبد القادر : أف.. ما أبرد دمك، وما أشد عنادك! نعم.. إنساها، والتفت لبناء مستقبلك.
(تختفي الإضاءة.)

- (تؤدي يديها ورأسها بضع إشارات، تجيب بأنه يأخذ قبولة قصيرة. يرين صمت. يبدو عليهما الارتباك، وهما يتخالسان النظر)
- أتمنى ألا تظني، أنني أستغل الصدفة التي جمعتنا على انفراد. فأنا أنوي مفاجئة عدنان اليوم بالذات. ولكن ربما كان ضرورياً أن تعرفي عمق الحب، الذي يملأ جوانحي. شامل :
- (تزوغ عنها، ويبدو الاضطراب على وجهها، لا يفهم شامل ما يحدث، فيتابع مندفعاً) لا أحسن تزويق الكلام، ولا أعتقد أن لدي الموهبة للتعبير عن مشاعري بكلمات حلوة، تهتز لها أوتار القلب. في داخلي فيض من المشاعر الفنية والمدهشة، ولكن الدركي الذي ترى علي الخشونة، لا يعرف كيف يجد التعبير الذي يناسب مشاعره. ولذا سأقول بكلمات بسيطة، ودون تزويق، إني أحبك يا ليلي، وأريد أن تقاسمني حياتي، حلوها ومررها.
- (تزداد أمارات الاضطراب على وجه ليلي. تتناول من ركن الصالون سبورة متوسطة الحجم، مع طيشور ومحما. يبدو أنها تستخدم السبورة للتفاهم مع الآخرين. تنصبها في مواجهة الجمهور)
- (تكتب على السبورة) إن الحب يخيفني، ويشير اضطرابي. ليلي :
- لماذا؟ وكيف يمكن أن يكون الحب مخيفاً؟ شامل :
- (تحمي العبارة الأولى، وتكتب) لا أدري.. ذلك يصعب شرحه. ليلي :
- إذا كان كلامك ينطوي على جواب، فأرجو أن تكوني أوضح. شامل :
- (تحمي العبارة السابقة، وتكتب) هل أنت متأكد أنك تريدني، وأنت ستتحمل العيش معي؟ ليلي :
- أتسأليني إن كنت أريدك؟ لا أستطيع أن أمتحن رغبتني في العيش معك أكثر من ذلك. لولا حيك، لبددت أيامي في القوضى والمرارة. شامل :
- (تحمي العبارة السابقة، وتكتب) ألا يُحتمل أن تكون الشفقة بعض دوافعك؟ ليلي :
- لا.. لا تحدثني عن الشفقة. أحببتك قبل المصائب، ولم يفتر حبي بعده. بل على العكس، شعرت أننا سنزداد توادداً، حين سنتقاسم المصائب والأرزاء. شامل :
- (تحمي العبارة السابقة، وتكتب) لم يُخطئني التقدير. كنت دائماً أجدك شهياً وكرماً. ليلي :
- دعينا من المراغة.. ما يلي علي إجاباتي هو الحب، لا الشهامة. وأعتقد أن من حقي عليك، أن توضحني شعورك نحوي. هل تبادليني بعض حبي ومشاعري؟ شامل :
- (تكتب، وهي ترتعش) إن الحب يخيفني. (يزداد ارتعاشها) هذا صعب.. هذا صعب.. ليلي :
- وما الصعب فيه؟ ماذا تخفين؟ هل يعني هذا أنك تحبين بالرفض؟ شامل :
- (تكتب، وهي ترتعش) لا.. لا.. أريدك. ولكن الخوف يشنني. ليلي :
- تريديني! ولكن الخوف يشلك. لماذا الخوف؟ وما هي هذه الأسرار الغريبة، التي تباعد بيننا؟ شامل :
- (تحمي العبارة السابقة، وتكتب) الآن.. لا أستطيع أن أوضح لك شيئاً. أتكتم السر؟ ليلي :
- أدفع حياتي، ولا أخفي سرّاً أودعته لني. شامل :
- (تحمي العبارة السابقة، وتكتب) هناك مهمة ينبغي أن تنجزها، كي ينجع ارتباطنا، وتبتدك هذه الأسرار التي تقلقنا. ليلي :
- (يظهر عدنان في عمق الصالون، حين يراهاما يتراجع، ويتخفى وراء عمود. يراقبهما خلسة، ويسترق السمع)
- سأنفذ أية مهمة تأمرين بها. شامل :
- (تحمي العبارة السابقة، وتكتب) ينبغي أن تنقلها وحدك، وألا يطلع على أمرك غريب أو قريب. ليلي :

- شامل : لا تخافي.. سأنقذها وحدي. ولن يطلع مخلوق على سري.
- ليلي : (قمحي العبارة السابقة، وتكتب) ستذهب إلى أمي، وتقول لها.. إن ابنتك ليلي، ما زالت تعاني من انعقاد لسانها، فمتى تحررنيها من الرعب، وتفكّين عقدة لسانها؟ احفظها بسرعة، كي أمحيها.
- شامل : (مردداً) ستذهب إلى أمي، وتقول لها.. إن ابنتك ليلي، ما زالت تعاني من انعقاد لسانها، فمتى تحررنيها من الرعب، وتفكّين عقدة لسانها؟
- ليلي : (قمحي العبارة السابقة، وتكتب) وقل لها.. إن ليلي ما زالت تحبّك. وإن لم تصلحي أمرها، فسيكون زواجها محنة.
- شامل : (يكرر) وقل لها.. إن ليلي ما زالت تحبّك. وإن لم تصلحي أمرها، فسيكون زواجها محنة.
- ليلي : (وهي قمحي بسرعة، ثم تكتب) هل حفظت الرسالة؟
- شامل : نقشتها في ذاكرتي. ولم يبقَ إلا أن تخبريني أين أجدها؟
- ليلي : (قمحي العبارة السابقة، وتكتب) بيت حبيب الشمالي، في أعلى جوبيه.
- شامل : بيت حبيب الشمالي، في أعلى...
- ليلي : (تكتب بعنف) اخفض صوتك!
- شامل : سأخفضه.. سأخفضه.. بيت حبيب الشمالي، في أعلى جوبيه.
- عدنان : (يخرج عدنان من مكانه، ويقترب منهما)
- شامل : هل جئت منذ زمن طويل؟ لماذا لم تخبريني يا ليلي؟
- عدنان : (تهنئ ليلي في تنظيف السبورة، ويكاد أن ينجحان في إخفاء ارتباكهما)
- شامل : لم أرغب أن تفسد قيلولتك.
- عدنان : استرخيت قليلاً، ولم أتم. قل لي كيف وجدت تبادل الحديث عبر السبورة؟
- شامل : (وليلي تخفي وجهها بيديها حياءً) كان ممتعاً ومشوقاً.
- عدنان : وهل تفاهمتما حقاً؟
- شامل : أعتقد أننا تفاهمتا. ألم نتفاهم يا ليلي؟
- عدنان : (تغض ليلي طرفها، وتبتسم)
- شامل : ألا نستحق بعد هذا التفاهم، فنجان قهوة؟
- عدنان : (توميء ليلي برأسها موافقة، وتخرج)
- شامل : ما أطيب قلبها! أين سنسهر الليلة؟
- عدنان : عمرك أطول من عمري. جئت كي أرتب معك سهرة اليوم. هناك قضية هامة، أريد أن أناقشك بها.
- شامل : وهناك ثبأ سار، أريد أن أرقه لك.
- عدنان : إذن ستكون سهرتنا عامرة.
- شامل : ومضيرة أيضاً!
- عدنان : (تختفي الإضاءة..)

(في مقر سرحان، وهو مزيج من المكتب والمخدع، أتيق دون إصراف أو بلذخ، وتظهر عليه

- لسات من فوق شخصي وخاص. سرحان وعدنان) :
 (بتعال سخني) أهلاً يا عدنان! مرّ دهر لم تلتق فيه. :
 نحن لم نغيّر، ولم نغيّر، ولو شئت لالتقينا. أما أنت فقد أرهقني البحث والسؤال، حتى وجدت :
 طريقي إليك. :
 أعمالي يا عدنان، تقتضي الحذر. وأن تكون لي مكاتب عدة، كل منها مختلف في موقعه :
 وطابعه. :
 أعرف أن أعمالك واسعة، وأنت حققت أخيراً ما كنت تطمح إليه. :
 لا تفرّك المظاهر. ما زلت في البداية، وعلي أن أجز الكثير، قبل أن يرضى طموحي. :
 لا أستطيع إلا أن أقنئ لك التوفيق. ولولا أن لدي موضوعاً ملخاً، ويخصنا جميعاً، لما أزعجتك، :
 وتطفّلت على وقتك. :
 لا تكن متحفظاً إلى هذا الحد. نحن في النهاية أخوة. :
 أشعر فعلاً أن اللمّ بحنّ إلى اللمّ، وأن روابطنا العائلية لم تنقطع. :
 لا أحب تهافت العواطف، ومبالغاتها الريفية. نحن عائلة واحدة، ولكن لكل منا اهتمامات :
 مختلفة. ما هو الموضوع الذي تجده ملخاً، ويخصنا جميعاً؟ :
 اعلم يا أخي أني، وبعد طول بحث وتقيب، عرفت بالصدفة أين نقيم أشنا. :
 أما زلت تدور في متاهات تلك الحكاية، التي أبلها الزمن؟ :
 هذه أشنا.. والعار لا يُبليه الزمن. :
 شعارات القضايات وأهل البسطة. كانت أشنا، واختارت أن ترحل عنا. لم نكن صغاراً نحتاج :
 رعايتها، ولم تكن عبدة ينهي ردعها وتأييدها. :
 ماذا تقول يا سرحان؟ الأم هي العرض، وهي سمعة البيت. ومهما أخفيت الأمر، فإنني أحسن منذ :
 رحيلها، وكأنني مريض بالجنون. :
 وماذا تنوي أن تفعل، كي تبرأ من الجنون؟ :
 جئت أتناول معك، كي نتخذ القرار سوية. :
 أتريدنا أن نضع خطة للذبح؟ :
 أريد أن نفعل شيئاً، نسترد به سمعتنا وكرامتنا. :
 اصغ إلي يا عدنان! الشيء الذي يحفظ سمعتنا وكرامتنا فعلاً، هو أن ننصاه. وأن لا نوظف :
 الحكاية باللمّ والنمام. :
 أهذا رأيك النهائي؟ :
 طبعاً.. إنني أعشق منك تجربة، يا عدنان. وما نصحتك به، هو الرأي الواقعي والسليم. أعلم.. :
 مرة جلست أنك تتخلى عن وسواس الاستقامة والطهر والحمية، وأنتك تعمل معي، وتكون :
 ساعدي الأمين. ولو كنت عاقلاً، لفكرت جدّياً في العرض، الذي يقدمه أخوك. :
 أعمالك تحتاج إلى طينة أخرى من الرجال. (وهو يهم بالانصراف) على كل.. أشكر لك عرضك. :
 أقنئ ألا تنقطع بيننا الزيارات. قد تمرّ عليك فترات صعبة، ووقتها لن نجد العلاج لشافي إلا :
 عندي. :
 (يتوقف، ويلتفت) إنك تضحكني. :
 لا أحد يعلم جوعك إلى الحنان مثلي. وفي حالتك، لا أحد لديه ما يشبه هذا الحنان غيري. :
 (يخرج عدنان)

سرحان : ما أطيبه، وما أعقابها! أنا ملك اللذة، يريدني أن أجرد حملة لمحاربة العار وغسله!

٢٠

فصل الحنان وفك عقدة اللسان

(غرفة في أحد فنادق شعورة)

ليلى : لم يكن لي عرس. لا ثوب أبيض، ولا جهاز عروس، ولا حفلة عرس. أعطاني أبي بعض المال،

وتقنى لي التوفيق. لم يحضر من إخوتي أحد إلا عدنان. ولم يهتم بزواجي قريب أو صديق سواء. وحين خرجت من البيت، وليس معي إلا حقيبة ثيابي، يحملها زوجي، فرطت الدموع من عيني، وكأنها واجب ينبغي على الفتاة أن تؤديه، حين تغادر بيت أهلها. لا.. لم أكن حزينة. وحين ركبنا السيارة، وبدأنا نخرج من بيروت، كانت السماء المتلاطمة بالشروق تبدو وكأنها تزغرد لنا، وترش علينا الأماني والوعود. وفي أحشائي، كنت أحس أن نبعاً خفياً من الفرح والأمل، بدأ ينز، ثم يسيل، ثم يتدفق، فيغمر داخلي كله. وكان شامل إلى جوارتي، قريباً كصخرة، حنوناً كسحمة. وفي شعورة قرّر أن نقضي ليلتنا في أحد الفنادق. وحين غدونا في الغرفة، ونظرت إلى السرير العريض وبياضاته النظيفة، امتلأت أعطافي بالهياج والقلق.

شامل : ينبغي أن أخبرك، أن دمشق أقل بهجة من بيروت. وفي هذه الفترة، يعيش الناس أياماً عصيبة.

فبعد اندلاع الحرب العالمية ازداد ضغط الفرنسيين، وامتلأت السجون بالشباب الوطنيين. لا أقول ذلك كي أخيفك، بل كي أجيبك الشعور بالغيرة أو الوحشة.

ليلى : ووسط الاحتياج والقلق، كنت أشعر على نحو غامض، أن الكلام بتشكّل كحبيبات الزبدة على

رأس لساني. وكنت أريد أن أقول له، لن أشعر بالوحشة أو الغربة ما دام إلى جوارتي.

(تحاول أن تنطق، فلا تخرج إلا أصوات منفعلة ومبهوكة.)

شامل : (وهو يقترب منها، ويلامس وجهها برفق، فتبدل منها حركة حياء خفيفة) لا ترهقي نفسك، ودعي

الحديث لي. تزدحم في صدري كلمات ومشاعر، ينبغي أن أقضي بها. أحس أنني حصلت على اللؤلؤة، التي يتنافس من أجلها الغواصون. سيكون لك عرس يليق بك، وسأعرضك عن العذابات التي قاسيتها. لم أكن أعلم أنك تحمّلت الصدمة عن الجميع. ولم أكن أعلم، أن الأب كان يتفان في تعذيبك، تعويضاً عن شعوره بالعجز والإهانة.

ليلى : كان يتكلم بصوت حنون، وكنت أحس أن مفاصلي ترتخي، وأن حبيبات الزبدة ما زالت تتكوّن

على أطراف لساني. وتفتيت لو أن لدي كالعرائس منامة لطيفة، أرديها، وأنس في الفراش

العريض.

شامل : أريدك الآن أن تنسي القلق والمخاوف وما فات، وأن تسترخي آمنة ومطمئنة. لم تخطيء أمك

حين قالت إنك أحلى ما مجيئت. كم كانت رقيقة وحنوناً تجمّرت عيناها من البكاء، حين علمت ما فعلته الصدمة بك. هل مللت سماع رسالتها؟ أم تريد أن أكررها أيضاً؟

ليلى : وأوامر له، وخبر لطيف يسري في جسدي، أن يكرر لي رسالة أُمي ووصيتها.

شامل : تقول لك أمك يا ليلى.. إنها تحمّلك من كل عهد أو كتمان، ولا تطلب إلا شيئاً من المحبة

والغفران. ولا تخافي من الحب، لأنه النعمة التي تجمّل الإنسان، وتجعل الحياة فرحاً وأملًا يتجددان ولا ينضببان. والحب يا ليلى يحتاج إلى قلب معافي، وروح صافية. اخوف والمرارة

والمخادعة، كلها أغذية فاسدة تسمم الروح، وتقتل براعم الحب. لا تعصري قلبك حين يخفق! ولا تحبسي أنفاسك حين يتدفق الدم لاهثاً في عروقك! وحين تشعرين أن عاطفة كالتيار تدفعك نحو الذي برقت له عيناك، وخفق له فؤادك، اركبي التيار، ولا تخافي. انغمري في مياحه وأمواجه، ولا تخافي. أغمضي عينيك واسترخي! وفي لحظة، لا تعرفين متى حلت، ستجدين لسانك طليقاً، يتدافع بالكلمات، كي يعبر عن الشكر والفرح والامتلاء.

ليلى : شملني خدر لذيذ، وشعرت أن جسدي عجيب تخمر ونقش. هل كان يداعب شعري وقتها! هل كانت يده نسمة لطيفة تمسّ صدري! من يذكر التفاصيل في مثل تلك اللحظة! كنت أغمص عيني، وأستسلم لهذا القلق الهيج، الذي يخمر جسدي، ويتشبه.

شامل : وختمت الأم قائلة.. أخبرني، وهي أحب أولادي إلى قلبي، أن الحب وحده هو الذي سيفكّ عقدة لسانها. وإن عرفتما كيف تتغلبان على الحرف والحجل، وتجعلان تلك الليلة عيداً، لا تنقطع مشاهد ومسرته، فإنها منتجدة لسانها، ورقة ألفاظها. هذه الفتاة كنز، فساعدوها على أن تبرز الخير الكثير، الذي لديها. وكبؤير العين حافظٌ عليها. أما أنا.. فلو أردت أن أصف مشاعري يا لؤلؤتي.. وما كنزي، لما عرفت أية ألفاظ أنتقي!

ليلى : وكانت حبيبات الزبدة تكاثرت على طرف لساني، ولكن لم تكن هناك ضرورة للكلام. ورغم الحياء والارتباك، كنا ندخل في العيد متتقلين بين مشاهد ومباهجه، خلال ليل طويل لا ينتهي. (يخفت الضوء عليهما تدريجياً، وهما يتحاثان. فترة هدوء طويلة نسبياً، يتخللها في بدايتها أهات يعقبها صمت ثقيل.

تتغير الإضاءة. يشرق يوم جديد. تستيقظ ليلى، وهي في حضن شامل. تلامس بيد حذرة كل شيء.. جسدها، وجسد شامل، والفراش. توشى ملامحها نضارة الارتواء، والصماغات الفرح والاندھاش)

ليلى : وحين صرحت، شعرت أنني أشهد ولادتي الثانية، وتفحصت لساني في فمي، فوجدته خفيفاً وليناً. وجرّيت فوراً أن أنادي.. شامل. في البداية كانت الحروف تتداخل أو تندغم، ولكن بعد قليل تحرّر اللسان من عثراته، واستردّ طلاقته. وحين استيقظ شامل، صاح مكثراً، ثم حملني وراح يرقص حافياً في الغرفة. في ذلك الصباح الذي لا يُنسَى، تحدّثنا كثيراً، كأننا نعوّض أيام الصمت القاتنة. ربّنا العرس سوياً، والبيت الذي منسكته، والحياة السعيدة التي سنعيشها. في ذلك الصباح أخبرني أيضاً أنه، رغم زيمه ومهنته، هو واحد من الشباب الوطنيين، وأن نضالهم لن يتوقف حتى تنعم البلاد بالاستقلال. آه.. ذلك الصباح.. كم هو بعيد وجميل ذلك الصباح! (تختفي الإضاءة.)

٢١

فصل المواجهة والربح

(يجلس سناء في دهة البيت، وبين يديها جورب ترفوه. ومن الغرامفون تنبعث أغنية قديمة وشجية. الباب مفتوح، وكذلك النافذة. بعد قليل يدخل عدنان، ويتسّمّر عند الباب) سناء : (تباغتها المفاجأة. تتربّص لحظات حتى تستوعب الموقف. فجأة ترمي ما بيدها، وتقفز نحو عدنان، وتطوّق عنقه) حبيبتي عدنان.. اهني عدنان.. آه.. ما أجمل أن أراك! (يتخلص من عناقها بحركة جافة، ولكن رغم خشونته تستمر في اندفاعتها) لم تتغير كثيراً. ادخل.. ادخل.. (تجرّء برفق) هذه الأريكة مريحة. اجلس ودعني أتأمّلك. ينبغي أن تقصّ عليّ أشياء كثيرة.

- عدنان : (يقضم، وهو يختلس النظر إليها بعينيه العابستين والمحرورتين) أماء..
 سناء : يا عين أمك.. لن أسالك كيف وصلت إلى بيتي ومخايي. وكنت دائماً أخشى أن أواجه أحداً منكم، بعد رحيلي. ولكن حين رأيته، فار الشوق، وتغلبت اللفة على حثري ومخاوفي.
 عدنان : أماء..
 (ينقطع صوته، ويفرغ الدمع في عينيه)
 سناء : يا بني.. إنك تحرق فؤادي. أستطيع أن أرى، أنك تحمل هماً يشوه سماحة وجهك، وتنحن تحت ثقله هامتك. كنت دائماً طبيب القلب، تحمل هموم الآخرين، وتؤثرهم على نفسك. افتح صدرك، وأخبرني ما الذي يوجعك.
 عدنان : أماء..
 سناء : يا روح أمك.. انفض همومك في حضني، ولا تخجل. هل يضايقك إلحاحي؟ طيب تصرف على راحتك، بينما أعد لك فنجان القهوة السادة، الذي تحبه. أتري.. ما زلت أذكر كيف تحب قهوتك.
 عدنان : (يحاول أن يتناسك، ويقسو وجهه وصوته) لا.. لا أريد قهوتك.
 سناء : ألا تريد قهوة أمك يا عدنان؟ لن أعطيك عليك، لو اعتبرت قهوتي مدسّسة. ولكني أم.. وهذه الهموم التي تحملها تحمل قلبي يتفطر.
 (يهد عصبية يخرج عدنان المسدس، الذي يحملة، من قرابه، ويضعه على فخذه)
 عدنان : (بصوت متحرج) أماء..
 سناء : لماذا لا تتكلم؟ هل جئت لتقتلني؟
 عدنان : (يستجمع شجاعته، وينظر إليها) ما فعلته يا أمّ فطيع.. فطيع.
 سناء : ولهذا كلّفك أن تقتلني، وتدفن هذا الشيء الفطيع؟
 عدنان : لم يكلفني أحد. كلهم نسوك، واستأنفوا حياتهم، وكأنك لم تكوني. أنا وحدي.. لم أستطع أن أنسى، ولم أستطع أن أتغلب على شعوري بالظاعة والعار.
 سناء : أفهم حساسيتك يا بني. لا أريد أن أبتر نفسي، ولا أحب أن تكون بيني وبين ابني محابجة ومقاضاة. إذا كنت مصماً، فأني لن أتوسل، ولن أعارض قدري.
 عدنان : على كاهلي حمل ثقيل، عوق حياتي، واستنفذ قواي.
 سناء : لم يخطر لي أنك تعاني كل هذا العذاب. كم صليت، وتوسلت إلى الله، كيلا يجعل هذه السعادة المتأخرة مصدراً لشقاء أحد!
 عدنان : أنا أحمل هذا الشيء الفطيع، وأنت تتقنين في السعادة
 (يتصلب وجهه، ويصوب المسدس نحو أمه)
 سناء : نعم يا بني.. في خريف عمري، وهبني الله بعض السعادة. لا أستطيع أن أشرح لك، لأن ذلك يستغرق عمراً كاملاً.
 عدنان : (ما زال يصوب مسدسه، بتصميم واضح) هذا فطيع..
 سناء : (محققة الوجه) من يستطيع أن يجزم أن قتلي عادل؟ ولكن ما أهمية العدل، إذا كان قتلي يمكن أن يداوي جروح كرامتك ورجولتك. اسمع يا بني.. لن أكذب عليك، وأقول.. إني لا أخاف الموت. ولكن إن جئت بعد مطاردة طويلة، كي تقتلني، فاجمع قواك، واقمها قبل أن تتآكل عزيمتك.
 (يشدّ عزيمته، ويسدد) هيا يا بني.. صباح اليوم اغتسلت، وأنا جاهزة للموت.
 عدنان : (ترجمف يده، وتتفرغ عنه بالدمع) أماء..
 سناء : لن ألومك يا ولدي، ولن ألعن الحليب الذي غثلك صغيراً. ارفع يدك، واطلق رصاصتك.

- عدنان : إنك تسألين مني عزيمتي.
سناء : إني أحاول أن أساعدك يا بني. إذا لم تقتلني، فإن الحجل والخوف والعجز، كل ذلك سينمو، ويتحول في داخلك إلى أورام تفسد حياتك.
عدنان : (وهو ينهض بعنف) هذا مستحيل.. هذا مستحيل.
سناء : (تمسكه، وتحاول أن تمنعه من الخروج) انتظر.. انتظر يا بني.. تعال.. واسند رأسك على صدري.
عدنان : هل تذكر كم كنت تحب النوم على صدري؟
سناء : (وهو يتفلسف منها) أتركيني.. أتركيني..
عدنان : إني لا أراوغ، وإني أعني كل كلمة قلتها لك. اقتلني ولا تقتل نفسك. نعم.. اقتلني ولا تقتل نفسك.
عدنان : (وهو يلمعها) دعيني يا أم.
سناء : (بخطئ عجولة ومتعثرة يخرج من الباب، ويختفي)
عدنان.. عدنان..
الحفيد : (تترأخى ركبناها، وتهالك على الأرض منفجرة بالبكاء.)
الحفيد : كانت نيران الحرب قد امتدت إلىنا. انقلبت أوضاع، وتواترت أوضاع جديدة. ومن الغريب أن تعصف هذه التغيرات بامرأة تتألق ذكاء وخبرة، مثل خالتي سلمى.
سلمى : أتمنيتني يا بن أختي.. قلت لك لا أحب أن أستعيد الماضي. أو أن أتذكر سؤاليه المضجرة.
الحفيد : هو سؤال واحد يا خالتي.
سلمى : وما هو هذا السؤال؟
الحفيد : هل كنت تتعاطفين مع الفيشيين؟ أم أنك أخطأت الحساب، ولم تعرفي كيف تبدلين ولا مك في الوقت المناسب؟
سلمى : أظن خالتك طرطوة يا ابن الغرسة؟ كان الفيشيون أصدقائي، ويقضون ساعات اللهو، وأحياناً ساعات الجد في صالوناتي. كانوا هم الفرنسيين بالنسبة لي. وكنت بينهم الملكة، التي يشاطرونها أسرارهم، ويفوضونها في ترتيب ما يحتاجونه من لهو ومتعة. كانت لي مملكة، وكنت أتألف فيها.
الحفيد : لو عرفت كيف تغيرين ولا مك، لبقيت الملكة والمملكة.
سلمى : لا أحب الإنكليز، ولا أولئك الذين كانوا يزحفون وراء الإنكليز، ويتشدقون بأنهم فرنسا الحرة.
الحفيد : هل أدوك حين أوقفوك، واتهموك بالعمالة لحكومة فيشي؟
سلمى : أدوني..؟ كان التحقيق مسخرة، ويعد يومين أطلقوا سراحه، كي يواروا خجلهم، ويتقوا سلطة لسانه.
الحفيد : وماذا فعل أخوك الملك؟
سلمى : لا تذكرني به.. ولا أعجب أن يكون هو الذي وشى بي، وجرّس علي. وعلى كل.. منذ تلك الحادثة انقطع ما بيني وبينه.
الحفيد : وفي تلك الفترة، بدأت خالتي سلمى تفقد إعجابها بالفرنسيين، وتبدل اتجاه حماسها. صارت تمجد لبنان، وكل ما فيه. أرضه وسماه وأرزه. وتنتاهي بالتبولة والكبة النية ومأزة العرق. كذلك أقلعت عن الفرنسية، وتحولت إلى الهديل بالدارجة اللبنانية، المطعمة بقليل من الكلمات والعبارات الفرنسية.

أما خالي الملك فكانت ملكته تزدهر وتزدهر.

فصل الجناح المكسور وبناء السور

- (داخل البيت، تتمدد سناء على ديرانة. عيناها ساهمتان، ووجهها يطوقه أسى عميق وشفاف. يدخل حبيب بحركة خفيفة، مقترهاً من سناء. تتناهى من الخارج أصوات المعصاري وعماله، وهم يغادرون المكان.
- حبيب : أنهوا اللمسات الأخيرة، واكمل بناء السور. (يجلس قريبا، ويمسح على شعرها) لماذا لا تنهضين؟ بردت القهوة.
- سناء : إني فارغة.. وقلبي فحمة سوداء.
- حبيب : كلما رأيت هذه الكأبة تتوسد وجهك، أشعر أنني مريض وخائف.
- سناء : بعد اليوم، ستساكننا الكأبة، وعلينا أن نعتاد رفقتها.
- حبيب : (بعنف) لا يا سناء.. لن أسمع للكأبة أن تفسد هذا النعيم، الذي نعيشه، والذي تبنيه لحظة لحظة، ولحمة لحمة. خلي.. واشربي قهوتك.
- سناء : (وهي تنهض، وتتناول فنجان القهوة) رغم كل ما بذلناه، فقد تسرب الفساد إلى نعيمنا، ونشر فيه المرارة والفوضى. وهذا السور الذي بنيت، لن يمنع تسرب الفساد، حتى ولو حوّل هذا البيت إلى قلعة. ذلك عقيم، وما كان ينبغي أن تعاند، وتبنيه.
- حبيب : لا.. بعدما حدث، كان ضرورياً وملحاً أن أبنيه. ومن يدري! لو بنيناه في وقته، لتفادينا هذه الهزة التي تظلل وجهك بالكأبة.
- سناء : لا تستطيع الجدران مهما كانت سمكية وعالية، أن تحتجز موجات العمر، وما تحمله من ذكريات ومشاعر وصور. أه يا حبيب.. يبدو أن شعورنا بالانعتاق، وبأننا نبدأ من نقطة طاهرة، وليس لها ذاكرة، لم يكن إلا وهماً بلكته زيارة.
- حبيب : إنك تنزلقين إلى اليأس، دون مقاومة. أنا أفهم الصدمة، التي تعرّضت لها. لا أفهمها فقط، بل أشعر معها الصاعق في سويدائي. ما بيننا لا يستوعبه ما يقال عن الروابط والصلات. ما بيننا هو تزواج العصب مع العصب، ونبضة الدم مع نبضة الدم. ما زال درب السعادة طويلاً أمامنا. وإن تركنا اليأس يتسلل إلينا، فسنغرق في الوضاعة والرتابة والموت.
- سناء : مرّت فترة، اعتقدت فيها أن حياتي الماضية انطوت، وحملتني ربح كريمة إلى عتمة النسيان. أحسست أنني خفيفة، وأني أبدأ فعلاً من لحظة شفافة، وعودها وافرّة.
- حبيب : وبالفعل، عشنا هذه اللحظة، ولم تكذبنا وعودها. بدأتنا تجرية مذهلة، ولا يحق لنا الآن، أن نجهبها بالمخاوف والوساوس.
- سناء : في خريف العمر، لا يستطيع المرء أن يربط ماضيه بكبجة ملابس، ويرميها في زاوية الخزانة. انظر كيف يتدافع الماضي ممسكاً بتلابيبني! لن يستطيع قلبي بعد اليوم، أن يفرّج طليق الجناحين، لأن عذاب ابني كسر جناحه. وسأشرد عنك، كلما خطر لي هل نطقت ليلى أم لا..
- حبيب : سناء.. يا حبيبتي.. إن الصدمة هي التي تولّد هذه الأفكار السوداء.. حين أخذنا قرارنا كان هناك أولاد، وكانت هناك ذكريات. ومع هذا استطعنا أن نعيش كل دقيقة بصورة مبتكرة. وأن نجعل كل الزمن، في ماضيه وحاضره ومستقبله، فضاءً من الخيال والعشق والالتهاب. أتكني هزة عابرة كي تشعري بالإحباط، وتدعري كل ما أهرزناه من جمال ودهشة وثراء! كنت أعتمد أن حيناً أكبر من المواضعات العائلية، وأننا نتجاوز المألوف، ونقترب من الفريدة التي تليق بنا. ألم نكتشف

- جانن من الأحاسيس الغريبة واللذات المبهورة! ألم ندخل مغاور مكسوة بالمخمل والأحجار الكريمة! ألم نلمس الينابيع الخفية، التي يفتش عنها الإنسان طوال حياته فلا يجدها! لا يا حبيبتي.. لا يجوز أن ندع هوة عابرة تحيطنا.
- سنا : ما أشدّ ضعفي! يكفي أن أصفي إلى السحر الذي يتدفق من لسانك، حتى تتقلب أفكاري، ويتبعث في جسدي خدر هادي، ومريح. أتظن أننا سنتجاوز هذه الهوة، ونستعيد نعيمنا؟
- حبيب : طبعاً سنتجاوزها. ولا يعقل أن نتخاذل ونسقط، في اللحظة التي نطل فيها على مشارف البهاء!
- سنا : أترى أننا نتقرب من البهاء فعلاً؟
- حبيب : نعم.
- سنا : (وكأنها تحلم) ألن يستغرق الوصول إليه وقتاً طويلاً؟
- حبيب : كدنا نصل إليه. ونحن الآن على مشارفه.
- سنا : هل تصف لي هذا البهاء؟
- حبيب : ذات يوم حدثتك عن رؤيا فاجأتني بعد دفن زوجتي. رؤيا مذهلة، كانت تجسّد كل العلامات الغامضة، والأشواق التي تستعر في داخلي. هل تذكرين ما حكيتك لك؟
- سنا : نعم. أذكره، وإن كنت لم أفهمه جيداً.
- حبيب : في ذلك الوقت أنا أيضاً محمّقة، ولم أفهمه جيداً. انغمست في اللذات العابرة، وصار لديّ حريم من البغايا. وكنت كلما غصت في هذا الوحل، شعرت أنني أزداد خواءً واكتئاباً. لم أمتليء، ولم أعرف فرح الأعراس، التي رأيتها ذلك اليوم تتوقّد في صدي. وفي لحظة واحدة بترت كل صلاتي، ورحّت ألهده يائساً ذلك الشوق ألهم الذي لن يعرف الارتواء أو الاكتمال. كنت أخرج وجوداً شابحاً ومتداعياً، حين انبثق نورك في وجهي. فادركت على الفور، أنك البهاء، أو أنك السرّ الذي يقود إليه.
- سنا : هذه المبالغات تريكني. ما أنا إلا امرأة عادية أعماها الحب.
- حبيب : بل أنت المرأة.. المرأة المكتملة، والمفعمة بالأسرار والخياليا والكنوز. انتظرت طويلاً حتى التقيتك، والآن.. حانت الفرصة كي نفصّل أختام الأسرار والخياليا والكنوز، ثم نمضي نحو البهاء الذي لا ينفد.
- سنا : إني عاجزة عن فهم أفكارك ومعانيك. هل تريد أن تمضي في نبش ذاكرتي، ومعرفة دقائق حياتي؟
- حبيب : لا.. ما كان نبش الذاكرة إلا تدبيراً أولئياً.
- (يعانقها بلطف. يبدأن بتبادل الحب باسترخاء ونعومة. بينما يأخذ الحوار طابع التداعي الطليق)
- سنا : وماذا تتصور لنا؟
- حبيب : يدلاً من نبش الذاكرة، أريد أن أسكن فيها.. أريد أن أسكن في داخلك.. أن أسكن في أحشائك.. أن ألتفّ على نفسي في رحلك..
- سنا : أتريد أن تكون ابني؟
- حبيب : لا.. هذا شيء فقير، ولا نحتاجه. أحلم أنني أجري في عروقك.. وأني أتغلغل في أنسجتك.. وأني ألمس أبعد خفاياك..
- سنا : أتعلم.. في داخلي صوت ما فتى يكرّر لي، أنك تريد أن تمتصني من داخلي وخارجي. وأحياناً يبدو أن نهمك لن يشفى، إلا إذا..
- حبيب : (والعناق يزداد حرارة) إلا إذا..

- سنا : إن صوتي الداخلي هو الذي أخبرني.. لن يشفى نهك إلا إذا أكلتني.
- حبیب : ليقنا غمك تلك الجسارة
- سنا : أتريد حقاً أن تأكلني؟
- حبیب : حين أراد المسيح أن يطعم الناس خبز الله الحقيقي، وأن يجعلهم يبصرون نوره الوهاج، طلب منهم أن يأكلوا جسده، ويشربوا دمه، وقال.. من يأكل جسدي، ويشرب دمي يثبت في وأنا فيه. ولو استطعنا لعرفنا طعم الخبز، الذي نفتش عنه منذ ولادتنا.
- سنا : هذا جسدي بين يديك، فهل تمنى أن تجرب؟
- حبیب : لا.. ذلك يحتاج إلى لحظة خارقة، ينبغي أن نصلها معاً. وعلى كلٍ لا شيء يستعجلنا، ففي هذا العش الذي انتحى بعيداً عن الصغائر والتفاهات..
- سنا : والذي تحول سجناً. كم أخبرني صوتي الداخلي، أنك لن تستريح قبل أن تبني حولنا سجناً!
- حبیب : (مع ازدياد اندماجهما في الحب) على أي سجن تتكلمين. هنا فضاء حريتنا. وفي هذا الفضاء، سينبأ تجربتنا الفلدة. التجربة التي لم يعرفها إلا الخاصة من البشر. تجربة التوغل في الحب حتى مطافاته الخلافة والبهية. سيكون أماننا درجات ينبغي أن تتسلقها، وكلما تسلقنا درجة اقتربنا من سر الوجود، ومعناه المطلق.
- سنا : لا شك أن ما تبصره عجيب وأخاذ، ولكن هل تعتقد أن بوسعنا الوصول إليه؟
- حبیب : نعم.. سنصل إليه. كل شيء مباح، وكل ممارسة ممكنة. ووقتاً بعد وقت، سنزداد عرباً وانكشافاً وامتزاجاً، حتى نجد أنفسنا نرفرف في البها.
- سنا : هل ستكون الطريق طويلة؟
- حبیب : ذلك يتعلق بنا. في هذا الفضاء الدافئ والنقي، سنعلّص كندوتي قز. ومع أنين المتعة وشهيق اللذة، سنحوّل ما في دواخلنا من الندى والشهوات إلى حرير يغيض منا، ويتكوّم حولنا لامعاً وجميلاً. وحين ينفذ من جسدينا الحرير، نتحوّل فراشتين أو فراشة واحدة. ويرفيف إيقاعي لطيف، سنطير إلى الألق، حيث يمكن أن نلامس البهي والأبدى.
- سنا : إنني أطفو فوق مياه دافئة.. إنني أجري مع الماء بعلوية.. هذا منام العمر.. هذا منامي. أحيتي، ولا توقظني.
- حبیب : إننا نبدأ الرحلة، والتيار يمضي بنا.
- سنا : ما أمتع اهتزاز الماء تحت ظهري!
- (ينغمسان في الحب يشغف وعنف متزايد. بعد فترة تدّ عن سنا آهة محمّلة بالرعب، وتنهض مبتعدة عن حبیب)
- حبیب : ماذا هناك؟
- سنا : (وهي ترتعش) لا أدري.. لا أعرف كيف أصف ذلك؛ فجأة انتفض قلبي، وشعرت أن رصاصه تخترق رجلي.
- حبیب : لا تقلقي.. هو مجرد تولّد انفعالي، سيّبه حشد الصور والمشاعر التي تخيلناها.
- سنا : (وهي تبكي) حبیب.. لا أعتقد أننا سننجح.
- حبیب : اعتمدني علي، وأنا موثق بالنجاح.
- سنا : إن رجلي يؤلّتي حقاً..
- حبیب : هو ألم عصبي، سيزول عما قليل. (وهو يضمّها) المهم.. اهذني واسترخي.
- (تختفي الإضاءة.)

فصل الكوايس الفاجعة

- (غرفة سونيا. تجلس سونيا وحيدة على حافة السرير، شاحبة الوجه، وعاطلة من كل زينة. في عينيهما رعب متخفّر. تبدأ الكلام بصوت متلجلج ويطي.)
- سونيا : لو أستطيع أن أنام أو لو أستطيع أن أنسى! خلال عمري القصير.. كم مرة تميتت لو أن أمي لم تلدني، ولم أرَ أهوال هذه الدنيا! منذ فترة قصيرة، بدأ يتردّد عليّ. أوصاني أخوه سرحان أن أعتنى به. كان يبدو مشتبهاً، تُزعزع كيانه معاناة، توحى بالموت وليالي الشتاء. في البداية تهيّئت الاقتراب منه، ولكن خلال وقت قصير، اكتشفت أنه رغم التشبت والمعاناة، شديد الحساسية، ويختلف عن أخيه في طيب المعدن والمعشر. كان يأتي كل ليلة.. وكان يتحاشى.. أهو الحياء، أم الطهر.. لا أدري! (تسترخي على السرير) أحياناً يسترسل كل منا في صمته، وأحياناً تتبادل من الكلام ما يأتي غفو الخاطر. البارحة.. ملعونة بين الأيام تلك البارحة.. دخل عليّ مريدك الوجه، محتقن النظرات، مهلهل الكيان ومهلهل الغياب أيضاً.
- (يدخل عدنان بالهيئة التي وصفتها سونيا، ويرقي على السرير. إن الحوار بينهما بطيء ومقطّع)
- سونيا : (وهي تقترب منه، وقد يدين مترددتين إلى كتفيه) يبدو أنك متعب.. دعني أدلك كتفيك وظهرك قليلاً.
- عدنان : (وهو يبعد يديها بخشونة) أرجوك يا سونيا..
- سونيا : لماذا تبعدني؟ أريد أن أساعدك.. أريد أن أعطيك..
- عدنان : إن حضورك يكفيني. أما الملامسات وتلك الأشياء فإني..
- سونيا : هل أفترق إلى المجاذبة، أم أنك تهجنني ملوثة ومقرّزة؟
- (يدير ظهره لها، تتأمله لحظات، ثم تجلس على الجانب الآخر من السرير، وتسود فترة صمت)
- عدنان : هذا الحلم يُمسك بخناق.. نعم.. وعدتهم أن أدربهم على استعمال السلاح.. شباب يغورون حماسة ووطنية، ويريدون الالتحاق بشورة الكيلائي في العراق. لم أجد في داخلي عزمة أو حمية.. فراغ مخجل كالإفلاس المفاجئ.. أعترفين شيئاً عن تفسير المنامات؟
- سونيا : قالوا لي مرة.. إذا سميت بالرحمن، ورويت منامك على عين الشيطان، يذهب ضرره.
- عدنان : إن الأم كائن عجيب يا سونيا.. هل لك أم؟
- سونيا : أوه.. ضيّعتها منذ سنوات طفولتي الأولى.
- عدنان : لعلك محظوظة! إن الأم كائن محير، يرويك بالختان صغيراً، ثم يتركك على عطشك عمراً. كائن إن هجرك أحسست بالضياح، وإن غضب أحسست بالرغبة، وإن نظر إليك انكسرت عيناك. إن الأم كائن رهيب يا سونيا. نعم.. لم أجد في داخلي عزمة أو حمية. كيمس مليّ بالعجز والرخاوة والفضلات.
- سونيا : كم أود لو أستطيع أن أحصل بعضاً من معاناتك، لماذا لا تنقياً هذه الصفراء، التي توهن الفؤاد وتفسد المزاج؟
- عدنان : أنقياً.. نعم هذا ما أحاجه الآن.. يبدو أنني خرجت من البيت.. أي بيت؟ لا أدري! كانت السماء غائمة.. تطلعت حولي، فرأيت أراضي غطتها السيول، وحوّلت ترابها إلى طين وحوّل.. لم

يدهشني المنظر، وقلت في نفسي.. هذه بقايا الفيضان، وستظل الأراضي مغطاة بالوحول فترة طويلة. وبينما كنت أنطلع حولي، اكتشفت في أرض مجاورة، خطوط حراستها ما زالت رغم السيول منتظمة، جثة رجل صغير وعار من الثياب. ووجدتني إلى جواره أتناكله، وأعجب من وجوده في هذا المكان. حضرت أمي، ولا أدري متى! كان وجهها محايداً وهادئاً. سألتها.. من هذا يا أمي؟ فأجابتنني.. إنه أنت يا بنيتي. اندهشت وغضبت.. قلت لها.. انظري كم هو صغير وضئيل! فقالت.. في البرد والمطر تقلص بدنه وانكمش. قلت لها.. هل تعتين أني.. فأجابت بصرامة.. ارفعه واستره، قبل أن يتقاطر عليه الحزون، ويغطيه. ثم استدارت واختفت. كنت مرتبكاً ولا أدري ماذا أفعل. وفجأة.. رأيت سرباً من الحزون، يزحف على الجسد الضئيل والعاري، تاركاً على الجلد أشرطة لامعة من سوائله الرخوة. ثم رأيت حلزوناً طويلاً، تخلص من قوقعته، وزحف بمعضلات أفموانية نحو الفم. ورأيت الفم ينفرج.. ورأيت الحزون ينفذ في الفم، وشعرت بالليل.. (يضغط على معدته، ويضع يده على فمه) أريد أن أتقيأ.

(تمسح على شعره بحنان، فيبعد يدها بجفاً) قل.. يا رب خذ شره، واعطني خيره.. وعلى كل فإن الموت في المنام حياة.

سونيا :

كم كنت ضئيلاً وصغيراً وشعاً!

عدنان :

لا.. لا تقل ذلك، إنك رجل كامل، يهفو له القلب.

سونيا :

عدنان : هل تفعلين شيئاً من أجلي؟

سونيا :

لن أتردد إذا استطعت.

سونيا :

(يخرج مسدسه من جيبه) هل تقبلين أن أضعه في فمك؟

عدنان :

(مرتبكة وحائرة) ماذا تنوي؟

سونيا :

لست أدري!

عدنان :

(كالمنومة) أفعل ما تشاء..

سونيا :

(يضع المسدس في فمها، ويحلق كل منهما في عيني الآخر. في يده رشعة ملحوظة.

بعد فترة مدبرة من التوتر والافتعال، يسحب فوهة المسدس من فمها ببطء شديد)

ماذا أحسست؟

عدنان :

بعض الغثيان وشيئاً من الرهبة والبرودة.

سونيا :

(يوجه المسدس نحو فمه) نعم.. الغثيان.. وشيء من الرهبة والبرودة..

عدنان :

ماذا تريد أن تفعل؟

سونيا :

لا شيء.. أريد أن أضاعف غثياني، وأن أذوق طعم الرهبة والبرودة.

عدنان :

أرجوك دعنا من العبث بالمسدس.

سونيا :

سونيا.. أريد أن أستعيد حلمي فساعديني.

عدنان :

وكيف أساعدك؟

سونيا :

اغمرني بالصمت، ودعيني مع غثياني.

عدنان :

(يضع فوهة المسدس في فمه، ويحدّ يده الأخرى إلى أسفل بطنه. بعد فترة تنفجر رصاصة.

تطلق سونيا صرخة محتبسة.)

لو أستطيع أن أنام! لو أو أستطيع أن أنسى! خلال عمري القصير.. كم مرة تمنيت لو أن أمي لم

سونيا :

تلدني، ولم أرَ أهوال هذه الدنيا!

(تختفي الإضاءة.)

فصل الزبدة في الحكمة والقوة

(مقر سرحان. سرحان والحفيد)

الحفيد : في وقت ما ، وجدت أنني لا أستطيع تجاهل خالي سرحان نهائياً ، فغالبت نفوري ، والتقيت به في عرينه. لم يكن هناك حوار. بدا وكأنه ينتظر لقائي، كي يفرد أمامي ما استقر عليه من أفكار وجنم.

سرحان : اسمع يا بن أختي. ! فعلاً ما زال العالم غابة ، والغلبة فيه لمن هو أقوى. والأقوى في عالم اليوم ليس الرجل القوي العضلات ، أو القادر على البطش والعدوان. بل هو صاحب النفس القوية التي تستطيع ، في مواجهة هذا العالم ، أن تهضم البشاعة والذناة وكل أشكال الانحطاط. أما الآخرون ، وهم الخواريون وضعاف النفس ، فإنهم يفرون من مواجهة العالم كما هو ، إلى ملاجئ من الأوهام والخيالات السقيمة. وبالنسبة لي... هذا هو جوهر الوجود. هناك قلة من الأقوياء ، تستطيع ، أن تنظر إلى فساد العالم ونقصه بعيون مفتوحة وجريئة. وهناك الكثيرة التي تراوغ النظر إلى العالم ، وتخفي وراء بطورات ملوثة من الوهم والحلم. الخير والشر ، المبادئ والقيم ، الصور والمدن الفاضلة.. كلها أوهام. تزيد ضعاف النفس ضعفاً ، وتجعلهم يبرؤون قرب الحياة دون أن يدركوا تدققها ، وتنوع ثمارها. لا شك أنك تتصلح.. ألم يكن يوسعي أن أفعل شيئاً ، لكي أنقذ خالك عدنان من مصيره مراراً حاولت أن أغريه بالتخلي عن أوهامه. عرضت عليه أن يكون له كل يوم قرع من الحرير ، وما تشتهي نفسه من المتع والمسرات. فازدراني ، وأثر أن يلاحق وهمه الذي أودى به. لا.. ما كان يمكن إنقاذ تلك النفس الخائرة. وخالك هي الأخرى ، ما زالت تجري وراء أوهامها.. من قبل حاولت أن تفرنس لبنان ، واليوم تريد أن تلبن العالم. وأملك تضع صورة أبيك أمامها ، وتلقنك آيات الوطنية والتضحية والنضال.

اسمع يا بن أختي. ! ما يبدد عائلتنا ، وما يبثد حياة الأغلبية من البشر هو الأوهام. والسر في قوتي ونجاحي ، هو أنني لم أدع الأوهام تتسرب إلى داخلي. دائماً كنت أحب أن أقرع في وحل هذا العالم ، وأن أنظر إليه بعينين قويتين. لذلك فإن النجاح يتراكم فوق النجاح بصورة مجانية ، وكأنه جزء عضوي من وجود العالم وحركته.

اسمع يا بن أختي. ! مهما تقنّع الإنسان ، وموه حاجاته بالأخيلة والأكاذيب ، فإن مدار الحياة الفعلي ، سيظل يدور حول الرغبة والقرع. وحقيقة الإنسان النهائية هي الفضلات ، ولا شيء إلا الفضلات.

الحفيد : شعرت أنني لا أستطيع أن أصغي أكثر ، فشردت على إيقاع صوته الأنيق والمصقول حتى انتهى لقائي به.

فصل الهذيان والأحزان

(في بيت حبيب. كل ما في البيت يوحى بالتداعي والإهمال. سناء وقد تهتكت ملامح وجهها ، وبدا عليها النحول. تجلس على الأرض وقربها المرأة ، التي تبدو عليها هي

- سناء : (الأخرى الرثاءة والإعياء)
 المرأة : (تختلس النظر حولها.. هامة) هل سألتكِ؟
 سناء : عم؟
 المرأة : لم أعد أذكر!
 سناء : آه.. كلانا متعبة.
 المرأة : نعم.. إني متعبة.
 المرأة : ولو أننا نستطيع أن ننام.
 سناء : الألم في الرحم يمنعني من النوم.
 المرأة : هذا الألم وسواس وهم.
 سناء : لا.. إنه ضعف وعجز.
 المرأة : ربما!
 (يسود صمت مديد)
 سناء : السؤال على رأس لساني.
 المرأة : حاولي أن تتذكرتي.
 سناء : لم أعد أذكر.
 (يسود صمت مديد)
 المرأة : هل تريدان العودة إلى البداية؟
 سناء : في صباح ماطر يبلله رذاذ ناعم، صادفته عند الحياطة. احتواني بعينين نقاذتين يكسوهما حزن
 دفين. اضطربت، وشعرت أنني أختنق، وأن هذا الاختناق متعمد. كم كان ذلك غريباً وجميلاً!
 المرأة : نعم.. هكذا كانت البداية.
 سناء : وأنت.. ألم تكوني شديدة الحماسة والاندفاع؟
 المرأة : نعم.. وبذلت جهداً كي ينجح الأمر.
 سناء : والآن.. هل تعتقدين أننا أخطأنا؟
 المرأة : لا.. لم نخطئ. كانت هذه الفرصة مصيراً ينبغي أن نتبعه. لكن ما يؤلمني، هو هذا الفشل الذي
 انتهينا إليه.
 سناء : ولماذا فشلتنا؟
 المرأة : أوه.. كررنا ذلك مراراً. هو لديه أشواق ورؤى عجيبة، لا تستطيع امرأة ضعيفة وعاجزة أن
 تفهمها، وتخوض مجاهلها.
 سناء : نعم.. إني ضعيفة وعاجزة. والمصيبة أن العجز يكمن في رحمي بالذات.
 المرأة : كيف قاتنا ما فعلته السنوات بنا. غاضّ جموحنا في رمال الأيام، وتسرب فوراننا في التردد
 والوسواس.
 سناء : هذه هي المشكلة. نعم.. هذه هي المشكلة. إن عجزني في رحمي.
 (تتوارى المرأة.. يدخل حبيب، حاملاً صينية عليها صحن من الحساء وخبز وطعام
 معلب. يضع الصينية أمام سناء.)
 حبيب : حضرت لك الحساء الذي تحببته. تقريباً أنت لا تأكلين شيئاً. (يناولها الملعقة) هيا أمسكي
 الملعقة، وأبدئي قبل أن يبرد الحساء.
 سناء : (هامة) ألسنت جائعة؟ منظر الطعام يقلب معدتي.

- حبيب : ألم تتعبي من الحديث مع نفسك؟
 سناء : هل سمعتني أتحدث مع نفسي؟
 حبيب : في الفترة الأخيرة أراك دائماً تتمتمين وتومئين، وكأنك تتحاورين شخصاً يجلس قريبك. هل غداً منفراً أن تتحدثني معي؟
 سناء : لماذا تقول ذلك؟
 حبيب : لأنني أراك تلتقيين حول نفسك أكثر فأكثر، وتتحاشين الكلام معي. هل فتر حبك إلى هذا الحد؟
 سناء : (هامسة) أظن أن حبنا فتر؟ لا.. لم أحب رجلاً قبلك، ولن يكون هناك في حياتي أحدٌ بعدك.
 حبيب : (يمسك يدها، ويقبلها بامتنان وحنان) وإذن.. لماذا تضيّع الفرصة، ونستسلم بغياً للخبية والفشل؟
 سناء : لأنني ضعيفة وعاجزة.. والعجز في رحمتي يا حبيب.
 حبيب : (محاولاً أن يطمعها بده) ما تحسّيته في رَحِمِكَ، لا يعدو شيئاً من التوتر والوهن. هل تحسّين أحياناً بالندم؟
 سناء : (هامسة) هل أفس بالندم؟ لا.. لست نادمة.
 حبيب : إنك تتعشين في صدري آمالاً كادت أن تموت. سنحاول.. سنحاول من جديد. وأماننا مروج من القبيبات المسكرة، والوعود المدهشة. لا يحتاج الأمر جهداً كبيراً. كما تخلمين حذاءك، اخلمي الذاكرة والأفكار والشجون، واسترخي.
 سناء : ليتني أستطيع أن استرخي.. الألم في رَحِمِي يا حبيب.
 حبيب : هو ألم كاذب، فاهمليه.
 سناء : لا.. هو العجز.. وهو المعاناة المؤكدة التي لن تزول. اكتملت دورتي.. وعلي أن أرغب ما تبقى من أيامي.
 حبيب : يا رب.. من أين جاءتك هذه الكآبة المسمومة؟ ماذا أستطيع أن أفعل؟ أتريدين أن أهدم السور؟
 سناء : فأت الأوان.
 حبيب : لم يفت الأوان بعد. يمكن أن أهدم السور، وأن أخلع النوافذ والأبواب إن كان ذلك يخفف كآبتك.
 سناء : أنت تفكر في خلع النوافذ والأبواب، وأنا يشغلني ترتيب قبيري.
 حبيب : (يعنف) لا تذكر الموت والقبور.
 سناء : (هامسة) هل سألتك؟ الآن تذكرت.. هل أجد قبراً لي في الشام؟
 حبيب : ماذا تتمتمين؟ وأي كلام يجري بينك وبين نفسك؟ أرجوك لا تسدي الحوار بيننا. (يضمها إليه بحنان، فلا تبدي أية استجابة) وصلنا العقبة يا سناء.. كِدْنَا نفرز حريتنا، وتدخل زمناً آخر. كِدْنَا نصل إلى سريرة الوجود وهذا الكون.
 سناء : (هامسة) نعم.. أريد أن أموت وأدفن في الشام. أتساعدني يا حبيب.
 حبيب : اطلبي وأنا جاهز..
 سناء : أريد أن أموت، وأن أدفن في الشام.
 حبيب : (يبتعد عنها منقبضاً) أنت مصرة على أن نتلاحق نحو الكآبة والموت.
 سناء : أعرف أن دورتي اكتملت يا حبيب. أما أنت فلماذا لا تتركني، وتبدأ الحياة من جديد؟
 حبيب : (شارداً) كأنه يحدث نفسه) كنت أمل وأكابر.. ولكن ما فائدة المكابرة أنا أيضاً خارت قواي، وتسلك الموت إلى داخلي.
 سناء : هل تلومني؟
 حبيب : لا أحد منا يستطيع أن يلوم، أو يعاتب الآخر.

- سنا : (تندفع بحركة مفاجئة نحوه. تمسك وجهه بيديها، وتقبله) ما كان يجب أن نفشل.
 حبيب : (يشقف ولهفة) نعم.. ما كان يجب أن نفشل.
 (يحاول حبيب أن يطيل العناق، وأن يطوّر هذه الإندفاع الحميمية. لكن سنا تتخلص منه، وتعود إلى مكانها، وهي تضغط بيدها على أسفل بطنها)
 سنا : إني عاجزة.. إني عاجزة.
 (يعم صمت مديد)
 سنا : (هامسة) في لحظة واحدة انتفض الألم في رجلي. ولم يبق إلا أن نرغب الموت والقبر.
 المرأة : (هامسة من مكانها) هل سألتك؟
 سنا : عم؟
 المرأة : لم أعد أذكر.
 (تختفي الإضاءة.)

٢٦

فصل الملاعب والمواقف

- (فرقة الأراجوز في الساحة. وهي مؤلفة كما رأينا من الأراجوز والصبية والشاب والصغير عازف الهارمونيكا. يبدأ المشهد بعزف مرح على الهارمونيكا)
 الأراجوز : وتفرّج يا سلام.. وتفرّج يا سلام
 وفي بيروت حكايات أكثر من الشام
 نهر يجري حاملاً الغرائب والخبريات ومسالك الناس المتعثرة..
 الصبية : كانت الناس تتمايل..
 الأراجوز : وكانت الأيام مخمورة.
 الشاب : (وهو بشخص الحفيد) أردت أن أجد الدُّلّ، وأعرف الحقيقة.
 الأراجوز : وتفرّج يا سلام..
 على الشاب الغرّ، الذي يبحث عن إبرة في مزيلة.
 الصبية : ما هي الحقيقة؟
 الأراجوز : إبرة ضاعت في مزيلة..
 الصبية : هناك روايات وأخبار عن الحقيقة.. أما الحقيقة..
 الأراجوز : فإنها إبرة ضاعت في مزيلة..
 (فاصل هارمونيكا)
 الشاب : وجدت الدُّلّ دمايل، والطريق إلى الحقيقة متاهات وفجوات. فلم أجد أمامي إلا أن أنخيّل، وأرغب المشاهد. وبدلاً من الحقيقة، أعدت صياغة العائلة في رواية.
 الأراجوز : ولا توجد يا ولدي إلا روايات وأخبار عن الحقيقة.
 الصبية : وحين تتخمر الرواية في أفواهنا مع طول الأداء،
 نشعر أننا نجد التعاطف والتواصل والحقيقة.
 الشاب : ألم يكن معيباً أن أحول عناءات العائلة ومآسيها إلى حكاية
 الحكاية وحدها هي التي تخفّف العذاب، وتداوي الجروح.
 الأراجوز : وحين تعلم الإنسان كيف يحوّل مصائبه إلى حكايات، تنقاسها الآذان والرياح الأزمان، كان

- يكتشف بلسماً سحرياً للجروح والآلام..
 الشاب : إذن.. تلك هي الرواية.
 الأراجوز : وتفرّج يا سلام..
 الشاب : كنت يتيماً، حين غابت أمي يومين. عادت بعدهما ومعها جدتي.
 (تجذب الصبية الولد، وتجلسه في حضنها)
 الصبية : (وهي تشدّص ليلي) في ٢٩ أيار ١٩٤٥ وكان عمرك سنتين ونصف، استشهد أبوك شامل
 السيروان مع حامية الدرك، التي أبيدت، وهي تدافع عن البرلمان ضد القوات الفرنسية، التي
 كانت تريد السيطرة عليه. إياك أن تنسى هذا التاريخ. في ٢٩ أيار سنة ١٩٤٥..
 الولد : لن أنساه يا أمي.
 الأراجوز : في ٢٩ أيار ١٩٤٥ استشهد البطل الشاب..
 الشاب : في ٢٩ أيار ١٩٤٥ غدوت يتيماً.
 (فاصل هارمونيكا)
 الصبية : بعد وفاته كادت اللوعة أن تقتلني، وانعقد لساني انعقاداً حسبته لن يزول حتى عماتي.
 (تصوّت الصبية، وبطبات مختلفة تصويهاً مثقلاً بالشجى والحزن.. وكأنها تبرز قدراتها
 الصربية. ينضم إليها الولد بالهارمونيكا، ويستمران حتى يوقفهما الأراجوز)
 الأراجوز : وتفرّج يا سلام.. على المأسى والأحزان.
 الصبية : نعم.. انعقد لساني، وكادت اللوعة أن تقتلني. ولكن حبيبي لم يتخلّ عني.. اسمع يا بني.. ما
 أنت بيتهم، لأن أباك يرافقتنا في كل شيء مرافقة المقيم.
 الشاب : أوه.. لا تكتروا من البهارات، ولا تغطوا النص بالإضافات.
 الصبية : كل إنسان ولا سيما الفنان، يحب أن يضيف لمسة خاصة على الرواية.
 الأراجوز : هيثا.. هيثا.. وقرى علينا التياهي والحكم، وتابهي.
 الصبية : خلال أربعة أشهر وسبعة عشر يوماً كان يأتيني شامل السيروان في المنام، ويقول لي..
 الأراجوز : (بصوت فخم وأمر) لا تجعلني موتي مضاعفاً، وتذكّري أن طفلنا يحتاج عنايتك.
 الصبية : وكان ينتظر قليلاً، ثم يدبر ظهره ويمضي. وكنت أحاول أن أناديه، فلا يطاوعني لساني. فأبكي
 في نومي، وأستيقظ على صراخي الأبيخ. وبعد أربعة أشهر وسبعة عشر يوماً، رأيته وكأننا في
 تلك الغرفة، التي قضينا فيها ليلتنا الأولى في شتورة. كان يرتدي الملابس نفسها، وكان يفيض
 رقةً وحناناً. ضمتني، وقال لي.. من أجل الحب وابنا انطقي.. ونطقت. ثم استيقظت، ووجدت
 لساني طليقاً.
 (فاصل هارمونيكا)
 الأراجوز : وتفرّج يا سلام..
 الشاب : وأذكر أن جدتي أصرت أن يمدّ فراشها على الأرض. وخلال فترة لا أعرف كم امتثلت، تعرّدت أن
 أراها دائماً ممتدة على ظهرها، وبناها معقودتان فوق بطنها. كانت لا تكفّ عن التمتعة، وقليلاً
 ما تأكل أو تتحدث.
 الصبية : مرة قالت لي.. أشعر أن داخلي مليء بقطن أبيض ومندوف. يياض يُرهب ويُهر. لا أستطيع أن
 أصلي أو أبتهل. ابتهلي لي.. إن كنت أحتاج رافعة أو مغفرة.
 الشاب : أكانت جدتي بحاجة إلى المغفران؟
 الصبية : الله أعلم..

- (ضربة هارمونيكاً)
- الشاب : غلام الغفران وعن؟
- الصبية : الله أعلم..
- (ضربة هارمونيكاً)
- الأراجوز : وتفرج يا سلام..
- في كل كلمة حكمة راجعة
- ينبغي أن تدركها العقول الناهية
- الشاب : لا.. لم أفكر في مسألة الغفران، ولا أعتقد أنها ضرورية.
- (يفقد عزف الهارمونيكاً عذباً، ويتواصل فترة بعد نهاية الحوار)
- الأراجوز : وتلك هي الرواية.
- الصبية : كانت الناس تتمايل..
- الشاب : وكانت الأيام مخمورة..
- الأراجوز : نهر يجري حاملاً الفرائب والخبريات ومسالك الناس المتعثرة..
- (يلدور وهو يردد، دون أن يطفى صوته على عزف الهارمونيكاً)
- وتفرج يا سلام.. وتفرج يا سلام..
- (تختفي الإضاءة.)

أقواس

الادب وبوطيقا المجهول

أكثر من وشيجة تشدُّ الأدب إلى المستقبل. حتى عندما يستوحي أحياناً وفترات ماضية «منتهية»، فإنه يربطها بعناصر تصلها بالمستقبل ابتداءً من الطريق الذي ستملكه إلى حساسية القارئ ومشاعره، لتتوحد من ماضٍ مُتصم إلى بلمرة قد تتولد عنها أفكار وردود فعل لم تتخلق بعد.

لكن ما يوثق غري الأدب بالمستقبل يتحدر، أصلاً، من صلبه، من طرائق الصنع، والتخلق، ومرآة الربا، والجري في متاحف التخيل وأدغال اللغة وإيعادات النصوص الغائبة... يكتب المبدع - مهما امتدت معاشرته للكتابة - دون أن يكون مستوراً بمعطى ثابت يقبه العشرات في مفارته المحفوفة بالمجهول. وهذه المواجهة المستمرة بينه وبين المجهول المتعددة هي التي تحكم عليه، إذا أراد أن يكون مبدعاً لا مقلداً، بأن يعيش متطلعاً دوماً إلى المستقبل من داخل تجربة الكتابة ومواجهة مجهولاتها.

وما أريد أن أتوقف عنده، هنا، هو علاقت الأدب بما يمكن أن يُسمى «بوطيقا المجهول» وما يتفرع عنها من مجهول تتصل بالأسئلة والكيوتنة والنص ثم التخييل بوصفه متغيراً نحو المجهول.

١ - تحولات مفهوم البوطيقا :

لقد تعددت دلالات البوطيقا (الشعرية) وتحدياتها، منذ استعمالها أرسطو، فبلغت حداً من الاتساع يتعذر معه الإحاطة. تلك التعديلات، خاصة عند المحللين الشعريين المحدثين الذين راهنوا على إخضاع النصوص الإبداعية للمناهج المستعارة من العلوم الإنسانية وبخاصة من الألسنية. ولأن الأدب لا يكف عن الترحال والمغامرة والاستكشاف فإن أسرار إبداعه لا تكاد تبين إلا لتختفي، معاً بين كل تقني أو تشریح بهذه القموض ويحس الاتساع.

وقد لا نقالي إذا قلنا إن علاقة الأدب بالبوطيقا، منذ القديم، هي باستمرار علاقة هروب وانفلات تجعل الأدب حريصاً على الزوغان من قبضة النظريات والتفسيرات الإستيعابية والبوطيقية والبلاغية التي تحاول إخضاع النسخ الناقص، والنقش الرجائي المنطوق لمتعضيات المفاهيم والمصطلحات المنشغلة باختزال النصوص الإبداعية في جملة أشكال ومقولات مُعقّلة.

إلا أن البوطيقا، بوصفها مجالاً للتفكير النظري ومساحة حصيد النصوص المتحققة، لم تقف عند حدود الصنع الأدبي وتجليات اللغة داخله، وإنما وسعت الاهتمام والتفكير ليشمل تحديد بوطيقا مجموعة من الشعراء أو استخلاص شعرية كاتب معين أو استخراج نظرية عامة للأشكال الأدبية في فترة من الفترات. أكثر من ذلك، انشغلت تحليلات البوطيقا بصنوع مختلف إمكانات الخطاب الأدبي المحتملة إلى جانب ما هو مُثَبَّر. ومع باسار، نجد أن البوطيقا ترتاد مجال الانفعالات المتصلة بالكيوتنة، ومجال الفضائات الشعرية والنفسية ومجال أحلام اليقظة، أي أنها انتقلت من المحسوس إلى ما تستبطنه ذات المبدع ولا وعيه.

باعتبار آخر، فإن البوطيقا في العصر الحديث، وعلى ضوء ارمحالات الأدب وتبطل مفهومه، قد انفصلت عن مقولة المحاكاة لتصبح بوطيقا متحركة لا تقتصر على حيز محدد، لأن الأدب ليس له موضوع ثابت، وإنما هو يتوزع على ثغوم الأجناس التعبيرية والخطابية ويتغلب من التفاعل مع النصوص الأخرى ومن مخزونات الذاكرة والأدعي، ومن المكونات المادية المتناقلة التي غيرت، جدياً، علاقة الفرد بمحيطه، وبالطبيعة وبالذات الخاصة.

إن انفصال البوطيقا الحديثة عن مقولة المحاكاة، قد فتح الطريق أمامها لتتسع إلى ما لا نهاية، محتلبة خطوات الأدب الذي يوجد ويتحرك بدون سقف محدد من حركته أو يمتد استكشافاته. أدب لا يعرف مستقبلة لطبيعة هذه التحولات، ولكنه لا يستطيع أن يستمر وأن يُرصد وجوده إلا من خلال ارتباطه بالمستقبل. والبوطيقا هي أيضاً لا تستطيع أن تستمر إلا من خلال اهتمامها بالمجهول الشاسع الذي يسمى الأدب إلى إضافة بعض جوانبه.

٢ - المبدع ومجاهيله :

اعتاد النقاد التقليديون أن ينصحو الكتاب والشعراء المبتدئين بتوسيع معارفهم والإلمام بشتى العلوم والفنون، والتبحر في اللغة والنحو والبلاغة والتاريخ والجغرافيا... وهي نصيحة لا تغل من فائدة، ولكن قائلها لا يبدع «جهل» المبدع ولا يوقر عليه القلق الداخلي الملازم له عند الإبداع، والذي يمكن أن أخلصه في ثلاثة مجهولات :

أ - العلاقة باللغة : قديماً وحديثاً، يشتكي الشعراء والكتاب من قصور اللغة وعجزها عن احتواء ما يحسونه جلياً، قوياً، متشابه المسارب والمساالك. وهذا شعور لا يرجع إلى جهل باللغة وأسراها، وإنما مصدره الثباين العميق بين ما يحوشه المرء ساخناً متجزأ بالكيان والأحشاء، وبين ما يؤول إليه الأمر من كلمات وأخيلة ورموز يجتثها المبدع قاصرة عن التغلغل إلى أعماق ما لا يُوصف أو تشخيص «المربع» الذي لا تُطاوله الكلمات. ورغم ذلك يظل وجود المبدع وهيئ اللغة التي يتوسل بها ليرتاد عالم الكتابة. ومن ثم يخلو هوس المبدعين هو توثق لغة لها بعض الخصوصية وسط اللغة المشاع. لكن لكي تكون هذه العملية مجزية لا يمكن أن تتم عن طريق التجريد والرفض والاستسلام ليهلوانية لغوية ثقورية إلى أزقة الشكلاية الموحنة. إن بلورة لغة حميمية تفرس بين مسام جسد المبدع تتأتى من التجارب والمواقف والأسئلة التي تحاصره، فتكون بمثابة الرزم المولدة للكلمات الباحثة، عبر التخييل والذاكرة وحضور الكات، عن مستقر مؤكث ينسج فيه لغته الأقرب إلى التعبير عن سديهِ الداخلي. إنها ليست لغة بدون تاريخ، وليست نحتاً مجرداً، بل هي جزء من ذلك المجهول الذي يمكن وراء الإبداع وتلقي به في متاهات التخييل والفانتازميك والأحلام والاستيهامات...، ليمتص كلماته ويؤسب إيقاعاً للغته وسط اللغات.

ومع ذلك، تظل هناك مسافة بين لغة المبدع وبين مشاعره وأفعاله عندما تُدرك حالاتها القصوى، على نحو ما عبّر عن ذلك كافكا في إحدى رسائله:

«مُتْرَكُون، حتّى متروكون نحن مثل أطفال ضائعين وسط القاب. عندما تكون أمامي وتنتظر إليّ، ماذا تعرف عن آلامي وماذا أعرف عن آلامك؟ وعندما سأستلقي عند قدميك باكياً، مخاطباً بك، فهل ستعرف عني أشياء أكثر مما تعرف عن جهنم حينما يخبرك أحد أنها حامية وقظيعة؟ ولو من أجل هذا فقط، يتحتم علينا نحن البشر أن يقف بعضنا أمام البعض بكثير من الاحترام والوقار والحب، مثلما تقف أمام أبواب

بهذه الصورة الجميلة، القاسية، يعبر كالدكا عن ذلك الحاجز الذي لا تقوى اللغة على تغطيته، لأن الكلمات، مهما بلغت حرارتها، لا تعبر قاماً عن جهنم المستعرة بين جوانح المبدع وهو يحاول أن ينقل اللطافات التي قادته إليها مفارقة استكشاف المجهول في ذاته وقبضت وتنا يحيط به.

ب - المبدع وأسئلة الكيفونة : في غمرة الحداثة وأسئلتها، وفي خضم التبدلات المتلاحقة التي زعزعت اليقينيات والأنساق المتغلقة على أجوبتها، لم يعد الكاتب المبدع يكتب لـ «يترجم» مشاعر أو يؤكد حقائق أو يستند أيديولوجيا... على العكس، يكتب من منطقة الارتباب والتساؤل والبحث عن الحقيقة المحفوفة بالانقباض والتعبد. من ثم تكون الكتابة المبدعة وسيلة للتعرف على كينونته المعاصرة بعلاقات الاستلاب وسطوة البضائع وضوضاء التواصل. «أنا شخص آخر» قالها الشاعر رامبو ليخلص جوهر علاقة الشاعر بالإبداع منذ أقصع الرومانسيين الألمان عن كون «الأنا» المتكلمة من خلال الشاعر ليست هي كينونته الرومانسية. ثم ما لاحظته بودلير من أن «تأمل الأشياء» الخارجية يجعلنا ننسى وجودنا الخاص». هكذا يمزج المبدع بالأشياء «مقرأ» بأن الذات هي ذوات متعددة كما أحسن بذلك مارسيل بروست وأوضحته تحليلات فرويد. ومنذ ذلك، لم يعد بالإمكان نسيان ذلك المجهول الكبير الذي يسكننا، وتلك «الغربة المقلقة» المنسمة بين الجلد والمسام والتي تحمل المبدع على أن يكتب أملاً في أن يستكشف ملامح من ذلك المجهول الثأوي في الأحماق.

ج - المبدع والنص : للنص حياة مستقلة تجعله مجهولاً، دائماً حتى عند مبدعه. فمنذ تخلقه وإلى أن يُنشر، قلماً يشعر المبدع أنه اكتمل. إن بذرة النص التي تنفجر، خلسة، في الأرواح والمخييلة تبدأ رحلتها متفكر، مجهولة الملامح، تستحق الكاتب على أن يلاحظها عبر مؤثرجات الذاكرة ومعاهاات الكلمات. ومن ثم فإن كل نص حداثي يفتقر نصاً قوياً يتمايز تكويناته وتحولاته ويحكي مسار المبدع وهو يجري لاحقاً خلف مجهول النص لاستنراجه وتشكيله.

من هذا المنظور، يمكن أن نذكر مجموعة من الخصائص التي تبرز علاقة المبدع بالكتابة بنفسه، وذلك مثل الكتابة الشعرية، وتشطفي النص في شكله، وإعادة الكتابة المستوحية لنصوص أخرى، ووضع المحكي المصروع في النص موضع تساؤل، وتضمين الرواية رواية تحكي تخلفها... هذه السمات وغيرها، توضح العلاقة الجديدة بين المبدع والنص. إنها علاقة ملتبسة تشبه وسط سباق حافل بطرائق التعبير الجاهزة وبالخطابات المختبئة وبوسائط الإعلام التي تصيب بالعمى والتبلد. ولذلك يصح المبدع أن رهانه هو في الانفلات من الروض العمى ومن أجهزة الاستقبال التي تحول كل شيء إلى بضاعة للتبادل. في العصر الحاضر، وفي المستقبل الذي نسبر إليه مغمورين بالخوف والإرتباب، يزداد إحساس المبدع بأن الهوامش المتاحة له تضيق أكثر فأكثر، وأن سؤال: لماذا الأدب؟ يفقد حافزاً وتوتراً وسط التطور الكابوسي الذي يهيمش الكينونة وتعبرياتها وفرض قيم التبادل والمتاجرة على مجالات الثقافة والفن. ومثل كل مرة يعاد طرح السؤال : لماذا نكتب رغم هذا السياق المضاد؟

لا يمكن أن نجد جواباً مقنعاً، ولكننا نستطيع أن نهيب بالحكاية ومرموزاتها. فقد حكى عن عالم الفيزياء سزيلار أنه أعلن، ذات يوم، لصديقه هانس بيت أنه قرأ أن يكتب يومياته. وأوضح مشروعه قائلاً:

«ليس في يدي أن أنشرها، أريد فقط أن أجمع وأصكف الوقائع لكي يطلع عليها الإله. فسأله صديقه : ألا تظن أن الله يعرف الوقائع؟

أجابه سزيلار : بلى، إنه يعرفها، لكنه لا يعرف هذه الرواية التي سأقترحها للوقائع :
لعل هذا الزعم هو الذي يجعلنا نحسن بأهمية ما نكتبه ونرويّه وهو الذي يشدُّ وثاقنا إلى دروب التخويل
وعوالم الرموز وإيهامات اللغة لتقترب من التأويل ومتممة اللعب الفني واسترجاع ما تطعسه المعادلات
والأرقام.

هذه العلاقة المعقدة مع النص ومجهولاته وما قد يستثيره في نفوس المتلقين، هي ما يعيد طرح مسؤولية
المبدع من منظور حضور الذات الفاعلة أو غيابها. يصعب الآن، بعد التحليلات البنوية والمادية التاريخية
والتحليلاتفلسفية وما آلت إليه من إعدام أو إلغاء للذات الفاعلة واستبدالها بالبنية اللغوية أو البنية
المجتمعية أو بنية اللاوعي، يصعب أن نقنع بعد، بأن الكاتب المبدع هو مجرد انعكاس لإحدى تلك البنيات
وأنه لا يستطيع أن يتدخل أو أن يمارس حركته ويحدد موقفه كما يُعايش ويُعاین. صحيح أنه لا يستطيع أن
يُغيّر الواقع أو يقرِّم ما يعتقد خطأ، إلا أنه يستطيع أن يجعل من المتخيل عنصر انتقاد لما هو قائم، أي
لكل ما يشيئ. ويحرر ويهدم القيم التي تُعطي معنى للإنسان. من هنا المنطور، وبدون أوهم مقولات
التجاوز والتفكك وحتميتهما، نقول مع بعض الفلاسفة بأن التجربة الإستيقية قادرة، أمام ما نزل الحضارة
والثقافة، على أن تقدم شيئاً أكثر من «الحسن العام»، المشرك في مجال البحث عن الحقيقة. إن الإبداع
الفني والأدبي يستطيع أن يُعطي بديلاً منها يتولد خطاب لا يقتصر على «مضاعفة ما هو قائم» بل يعتبر
أن نقد ما يزال ممكناً. (١)

٣ - التخويل متغير للمجهول :

عندما تحرر البوطيقا من هومها الصُّعْبَةِ ومن مقاييسها المعيارية، نجد نفسها أمام فضاء التخويل
الضيق، اللاهث وراء المجهول الذي لا يتخيل إلا ليختفي، ولا يتشقق إلا ليتكشف بداية رحلة خيالية
أخرى... ما التخويل؟ هل نستطيع أن نختار محدداً من بين التعريفات الكثيرة المتراكمة حوله؟
مسألة في شئتي الصعبة؛ ولكن ما يهشني في هذا المقام، هو التأكيد على دور الخيال في تشييد
المعرفة. وكما قال شعبي النين بن عربي في فتوحاته:
«لولا الخيال لكان اليوم في عدم، ولا انقضى عرضُ فينا ولا طرٌّ» إن الخيال، عنده، هو بمثابة خطئ
للبرزخ الذي يفصل «بين معلوم وغير معلوم، وبين معلوم وموجود، وبين منفيٍّ ومثبت، وبين معقول وغير
معقول...» (٢)

يركب المبدع صورة الخيال ليرتاد فضاء العوالم الممكنة التي تكون، من قبل، مقبلة وراء الحدود
والفواصل والمقولات العقلية. ومن تلك الرحلة، من ذلك الثباعد بين ما هو قائم وما هو متوَلَّد ومتحرك،
يتشقق فضاء التخويل حيث يفقد النص الأدبي، بمسافته وبروزه المميز عن الواقع، قادراً على أن يؤثر في
عالم المتلقي المنتمج في عالم يحسبه نهائياً، منتهياً.

لنقل باختصار، إن التخويل يسمح للمبدع، على الأقل، بشيئين اثنين:

- الخروج من الآن ومن الهوية المنغلقة بحثاً عن معرفة تُبَدِّلُ مجاهل الكينونة، والآخر، وغوامض النفس.
 - ثم تشييد الذات الفاعلة بعيداً عن الحدود الضيقة، لإدماجها في فضاء إنساني أرحب.
- إن التخويل الأدبي يتميز عن الميثولوجيات والقصص الدينية ويخلق حكاياته وخرافاته ورموزه المتعلقة
بالناس وحيواتهم، ويوظف التصوير والفانتازيا والأحلام والاستبهامات ليخلق المسافة الإستيقية التي

تُهمُّ المتعة والاعتناق من إسرار الماكوف. لكن التخييل لا يكتمل ويقوى إلا من خلال ثلوث الكتابة، أي إفساح المجال أمام حضور الذاكرة التي تسائل وتتمرد وتحن وتغضب وتعايش الآخرين والعالم من حولها. تذيب الكتابة مرتبط بتحرير كل التجارب والمواقف من خلال ذات ثوابه وتُرجع وتُعيد بلفتها ورويتها. وتلوث الكتابة، بهذا المعنى، يصبح أكثر إلحاحاً أمام تكاثر المخططات الجوفاء وثخمة التعليقات المفهومية وسيادة اللغة الأمرة المتسلطة.

والكاتب العربي، وهو يواجه سؤال الكتابة في المستقبل، يكون معنياً، أكثر من أي وقت مضى، بما يحدث في وطنه وما يحدث في العالم:

- عالمياً، كل شيء يوضع موضع تساؤل من خلال تهقير الديمقراطية وانتهاك حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، ومن خلال تفاقم المنصرية والتعصب والاحتكام إلى منطق القوة.

- ووطنياً، يعاني المبدع العربي العجز عن الفعل المخلص، وتضخم الخطاب وآليات القمع، وامتهان حقوق المواطنة.

من ثم، تغدو الكتابة عندنا مهمومة أيضاً بإيجاد وتطورة لغة أخرى، لغة الكشف والتوجع والحوار لتحريك شخلة القارئ ووجنائه وفتح كوة وسط ستار اليأس والعجز والاستقالة.

لا يتعلق الأمر بتصور للتعيشة أو التحريض، وإنما برعاية خصوصية الكتابة الأدبية التي «توزع» الذات وتجعلها طرفاً في الحوار مع ما يحدث في الوطن وفي أعماق النفس وفي العالم.

لقد شهدنا تأثير الأدب، اليوم، مرتبطاً أكثر بحرية القراءة وبالتفاعل الطوعي بين القارئ وبين النصوص، لأنه تأثير يمر عبر مسالك شتيرة تفس الخيلة والإحساس والعقل. وعلى مستوى التخييل تتجاوز الرؤية والتصورات لتشكّل قيم اجتماعية وثقافية أخرى.

وقد لا ننالي إذا قلنا إن قيم التخييل الاجتماعي للأدب العربي الحديث، هي، في معظمها، قيم تستوحي تطاعنا إلى تحرير الفكر والجسد، ومقاومة التشيؤ والتسلط، وإعادة النظر في العلاقة بالماضي والمجتمع وبالأخر، على نحو ما نجد في كتابات لقيدتنا لطيفة الزيات، وفي كتابات أخرى يضيق المجال عن ذكرها.

إن سؤال الأدب في المستقبل، هو سؤال بوطيقا المجهول الذي يفتح على ما هو بصدد التشكّل في رحم وطننا وفي ساحة التاريخ الإنساني الذي تُلَّهُ لغزاً تُضبه لغزاً الأدب، (٣) ونحتاج إلى تخييل يستوحي تلك اللغزات ويبدع خطاباً نوعياً لا يتنازل عن مقتضياتها الإستراتيجية، ولكنه يضيء، في الآن نفسه، الحياة وروحها من المجهول إلى المعلوم، ومن المعلوم إلى المجهول.

محمد برادة
الرباط

إشارات

- ١ - انظر كتاب : Gianni Vattimo : La fin de la modernité. Seuil 1987.
- ٢ - محيي الدين بن عربي، الفترحات المكية، السفر الرابع، الهيئة العامة للكتاب ط، ثابته، ١٩٩٢، ص ٤٠ وما بعدها.
- ٣ - انظر كتاب : Jean Bessière: Enigmaticité de la littérature ed. PUF, 1993

في الإرهاب الفكري

ربما كان الإرهاب المادي، السياسي مثلاً، أقرب مثلاً للحصر والتعريف مما يدعى بالإرهاب الفكري. تستطيع على نحو سهل تمييزه من مجرد تعيين آثاره المصنوسة في من يقع عليه فعلُ الإرهاب ذلك. إذ الأمر المادي قابل - حتى في أكثر الأحوال التباساً - للبيان، بل وللقياس والتكميم (= العذبة الكئي). ليس هذا حال الإرهاب الفكري؛ الفاصل فيه بين العنوان والتقدير صعباً البيان، فكيف بالحالات التي يشتغل فيها رأيٌ ضد رأيٍ فيشارف ضمة التقريع والتجريح والدمغ؟ لنقل - من باب التعيين السريع والمؤقت - إن الإرهاب الفكري عنوانٌ تقع محته جميع أفعال العنف المعنوي التي تتجه إلى أشخاص محددين (= مثقفين في الغالب) لممارسة الضغط عليهم، أو لابتزازهم، أو للثبل من هيبتهم وسمعتهم، أو لتحريض جمهور ما عليهم. وهذا العنف الرمزي، يتعلق المفروض له أنواعاً مختلفة من الإساءة، وتلحقه منه أضرار نفسية و - أحياناً - مادية مرهقة.

تليس أفعال الإرهاب الفكري - في العادة - لهوساً ثقافياً. لكنها، في حقيقة أمرها، تنتمي إلى السياسة، وتغطي انتماها باستثمار الأساليب الثقافي الرمزي حتى تؤمن لنفسها حجة الردع التي تركبها. وتتمظهر تلك الأفعال في كل ما له صلة بالحجر على الرأي؛ القمع بالهولوجي، والتخويف، والتكفير، والتأثير... الخ؛ أي في كل تلك الحالات التي تنتقص من الحق في الرأي، ومن حرية التفكير، ومن الحق في الاختلاف؛ وهذا في أساس جسيماً تلك الأفعال في عداد النشاط السياسي السلطوي أو المستند إلى مرجع سلطوي حتى وإن جنت إلى تقديم نفسها في رداء غير سياسي.

ليس الإرهاب الفكري نوعاً من النقد على ما قد يقوم في بعض التقاطعات العابرة بينهما من التباس. يشترك الناقد، ناقد الرأي، مع ممارس الإرهاب الفكري في الاعتراض على رأي المخاطب. ينف التشابه هنا حصراً؛ بعد ذلك، تتناسل الفواصل والتناقضات على خط من التوازي لا نهائي؛ الناقد شخص يعلن اعتراضه بوسائط حضارية (= ثقافية)؛ المناظرة، والحوار، والتحليل، وتفكيك الفرضيات، واستنتاج المغالطات أو المفارقات. أما الإرهابي، فيشهر الاعتراض توتراً من الكلمات الباطنية التي تتجه إلى التعريض بالمخاطب في طوعه، ودينه، ووطنيته، ونزاهته... الخ، فتعرض عليه بالاكساء والعزل إن هي تساهلت، أو ترفع التعريض إلى الألفاظ الجسدي إن أخطأت مراقبة انفلات غرائز العدوان فيها. الناقد معترض بسلح الرأي، والإرهابي معترض بسلح الفتك. ينطق الأول باسم تنوع الثقافي، فيما يلجج الثاني بلسان وحشية السياسي.

*

يعيش الحقل الثقافي العربي المعاصر بعضاً من المشاهد المرعبة لهذا الإرهاب الثقافي. مقالات التخوين المتكاثرة، وفتاوى التكفير المتقاطرة، مثال حال لتلك المشاهد. بعض من أصابه شيء من ذلك التخوين انزوى

باحثاً لنفسه عن توازن يعيد للمآلة الاعتبار ويرفع عنه تهمة قد لا يكون لها ولو نزل عليه من الشرعية، وبعض خلد إلى الصمت احتجاجاً على الصراخ الذي يغمر المكان الثقافي؛ وبعض ثالث تقمص دور الغائب عن جرم لم يرتكبه، لكنه احتاج إلى ذلك لاستقرار غفران مؤسسات التخوين وفقهائها المتحدّين، بل جثث إلى المضاربة الأيديولوجية ففاق أهل التخوين في إيذاء الولاء للمبادئ التي اتهموه بخيانتها.. الخ أما بعض من أصابه شيء من فتاوى التكفير، فقد خلد إلى خوفه اليومي من نهاية لا يريدها؛ وبعض آخر ارتضى أن يتوب عمّا قال أو عقل من الأشياء، حتى وإن لم تقنعه توبته؛ وبعض ثالث قضى بعد إنفاذ حكم المفتي فيه، وبعض رابع ما زال ينتظر، وما يثقلوا تديلاً.

إنها «قيامَة ثقافية» هذه التي تعيش منذ دبا العيا في العقل، وازدهرت غرائز الانقراض في النفوس والأقلام، وتحول المثقفون إلى «مليشيات فكرية» مسكونة بهاجس الإبادة؛ لم يعد ثمة متسع لحوار أو إصفا؛ انغلقت الأذان، بعد العقول، واستلّ كلُّ لسانه من غمّة العفّة ونقاوة اللفظ، ومن غمّة الحذر والتحوط الفكريين. عومض اللسان الأذن، وانسحب المخاطب من قواعد اللغة كي يخلي المكان للواحد الوحيد الأوحّد: المتكلم هل نحن في حاجة - إذا - إلى أن نقول إنّ ثقافة يحتل المتكلم صدارتها لا تستطيع أن تتجنب إلا مؤنولوجياً عمداً في العبث؟ هل نحتاج إلى بيان ما سوف تنفجر فيه من منحة عقلية وإبداعية كلما كان على الجميع أن يصغي إلى الصوت الواحد، وكلما كان على الحوار أن يتراجع من حدوده الطبيعية كمنظرة ونقد لكي يصبح مجرد استفسار المتكلم واستيضاحه في ما استغلق على «الرعية الثقافية» لهههه؟

ليس صحيحاً أن الذين صنعوا هذه الجحيم الثقافية وأدخلوا الثقافة العربية في المعالجة هم، حصراً، الأصليون أو دعاة الأصالة، من عرف عنهم تحزيم التراثي وحرصهم على تسفيه فكرة الحداثة وتسفيه من نال عنها بالتشهير أو بالتوطن من خلال إنتاجها. وليس صحيحاً أن طرفية هذا الإرهاب الثقافي هي ظرفية تراجع فكرة التقدم في المجتمع والثقافة، وانحسار موجات التعبير عنها، وصعود فكرة العودة إلى «الأصول» ووصل الصلة بها. ذلك أن الذين انتسبوا إلى سلالة الحداثيين كانوا - وما زالوا - من ساهم في إجاب هذا «الكريهلا الثقافية». إذ هل من العدل أن نتجاهل سيل المقالات الحداثية المضمورة بأفكار ومفردات العنف والعدوان ضد «السلفية» ضد «الأصولية»: هل يحقُّ لزيد ما لا يحقُّ لعنبر؟ ثم هل نستطيع - بمعنى من المعاني - أن نقرأ عنف المقالة الأصلية اليوم ضد مشروع الحداثة دون ربطها بكل ذلك الرصيد الأيديولوجي التخوين بلغة الإرهاب، الذي خلّفته موجات متعاقبة من المثقفين الحداثيين العرب، المشتغل على فكر الماضي ورجاله وعوائقه؟ أن الأوان ليمتشق الجميع سلاح الجراءة كي يجهر بما أتى من الأفعال المتكررات في حق غيره، وفي حق نفسه، بل وفي حق الثقافة العربية، حين ركب مركب القول المفرد، وأفتى ضد حق الغير في الكلام إسوة بحقه الذي انتزعه لنفسه مستفيداً من رياح السياسة الموايعة نعم، لا ملائكة في هذا المشهد، فالجميع سواسية في خطيئة الإقصاء؛ ولكن، لا شياطين أيضاً في الصورة طالما امتنع وجود الملائكة. النقد الذاتي وحده يثقل ذلك الحثام المعرفي والنفسي المطلوب لتحقيق النفاقة: نفاقة النفس، ونفاقة الكلمة، ضد هذا التلوث الحاد الذي يشتر فضاء الثقافة العربية اليوم.

هل هناك من حاجة إلى أن نقول إنّ الثقافة العربية المعاصرة دفعت من جسمها وروحها ثمناً غالياً لهذه «الكريهلا الثقافية» التي انتعشت فيها صنوف العنف والإرهاب المعنوي كافة. قدمت حرية التفكير والرأي قرباناً لحق مذهب واحد ووحيد في الكلام وفي النطق باسم الآخرين. وتعمّلت فيها آلة الاجتهاد والانتاج والإبداع حين ارتسمت، داخل دائرته ونحت سقيفتها، خطوط عمزٍ عصية على الاختراق، وحين انتظمت في

أساساتها مبادئ، ولقد رُفِعَتْ رُفْعاً إلى مراتب القداسة بحيث باتت ممنوعة من أي انتهاك. وضمرت فيها اللغة - بما رعت - فالتقَّتْ فيها لغوهر إلى الإشارة أقرب ما يكون إليه من العبارة؛ وباتت عسكرة القاموس - تناسباً مع لغة المثقف المحارب - قانوناً زاحفاً على اللفظ، وقدرأً بئساً للغة قد تكون أجمل ما في تلك الثقافة. وباختصار، لم يبق ما يُفْهَم بالكلام سوى الخلود إلى صمتٍ مبين. ولقد حصل أن يتَّكأ على أعتاب ثقافة مقموعة يصنِّق عليها أن ثلثت بصفة «ثقافة الصمت»؛ وهي ثقافة تقع في منطقة رمادية ملتبسة يصعب فيها بيان الفواصل بين أن تكون ثقافة احتجاجية أو ثقافة خائفة

*

ما الذي أنتج هذه الحالة من الإرهاب الثقافي التي تشد بخناق الوعي العربي وتُفرق الحقل الثقافي في حثام دموي - مادي وزمري - رهيب؟
أسباب عديدة لا يَصْغُرُ تحتها، نكتفي بأن تستلَّ منها سببين رئيسين: أولهما معرفي، وثانيهما سياسي - اجتماعي؛ فأما الأول، فيستبسط إلى جملة الأوهام التي تؤسس أيديولوجيا التكلم: أيديولوجيا مالك الحق في الكلام... وحده لا شريك له! وأما الثاني، فيتمتعي إلى حُصْنٍ دفاعي - غير ثقافي - يُشغِّع عليه أروية الحماية ومكثته - على قاعدة التعاوط معه - من حق القول والإفتاء دون خشية محاسبة أو ما شاكل!

أول تلك الأسباب ذهني على ما زعمنا. وتفصيله أن من يُتَصَوَّرُ أنفسهم، اليوم، كما تُصَبُّ أنفسهم غيرهم بالأمس، للظن باسم الجماعة وترجيل القول «نبأ» عنها، إنما هم ممن يقعون تحت مفعول الاعتقاد بأنهم خُسرًا - دون سواهم - بالحق والعلم به، وأنهم بلغوا من العليا في المدارك بشؤون الكون ما يسرِّخ لهم - وحدهم - ملكية الكلام والرأي. على الآخرين فقط - فقط - واجب الإصغاء، أما الحقيقة فهم أهلها الذين قلَّبت في رؤيهم كما قلَّبت - قبلهم - في رُؤُوس المتصوفة والأولياء؛ حق المصفي في التساؤل يجب أن يكون مجرّد استيضاح الفاضل من كلام المتكلم، ولا يجوز له أن يفيض عن هذا الحد؛ كل اعتراض على رأي مالك الحقيقة الأوحدهم هناك للحرمات، هرطقة ترتفع إلى مرتبة الإثم العظيم، وانحراف عن جادة الفكر الصحيح. وهي، في الأحوال جميعاً، تضعه في موقع الاشتباه؛ وعليه وحده أن يعلَّ عقده؛ بالثبوت من كباثر الظن والشك، أو بالعودة عن خط الاتحراف الفكري إلى حضن الحقيقة «العلمية»!

نافل أن نقول إن المصابين من المثقفين بداء الظن (ما بالكَ الاعتقاد!) أنهم عن أوتوا العلم بطباع الأشياء. في الطبيعة وطباع العمران في الحقيقة، وبحيابة الحق في تقديم «حقائقهم» على آراء سواهم من الأثراب والأضام، (هم) عن ينتهي بهم أمرهم إلى الاتفلاق الملهي على ما أتاهم ظُلم من أوهام. وفي حِسْبَان كل ذي رأي حصيد أن المصاب بداء الاتفلاق والتشريق، يُبْدي من أفعال العدوان حد مخالفته ما لا حصر له. ومضى ما كان بالمتفلق على حقائقه المطلقة صَمَمٌ (وهو به لا شك)، امتنع عليه أن يكون طرفاً في حوار أو تناظر، واستعمال متكلماً مع النفس الكلام النفسي المحض، على قول الأضرعية. وإن حصل وزلُّ لسانه إلى مخاطبة غيره، فلتوجيه خطاب جهَّز في النفس سلفاً من غير مقابلة أو مقابلة. وقد يحصل أن يندفع في «زلته» إلى حيث «يحاور» خصمه؛ لكنك ما إن تقرأ تفاصيل «الحوار» حتى تلقى أثره وجهة من العود واللحن والقبح كأن المناظرة سبيل ممنوع عليه، أو مطبأ يوشك فيه أن يُضَيِّع حُجَّتَه البيضاء، فيكون الهالكة التي عنها زاع. والحال إنَّها تقرر لدى المتقدمين والمتأخرين أن الرأي يمتنع عن الاستواء والمضاء دون المجادلة والاحتجاج!

نافل، أيضاً، أن نقول إن فكرة الحقيقة المطلقة تؤسس - لدى حاملها - شرعية امتشاق السلاح دفاعاً

عنها. ليس هذا السلاح - قطعاً - هو الفكر : فمالك الحقيقة لا يجادل، لأنه يهبط بحقيقته إلى درك أسفل، بل هو يعرضها للاستفهام والمساطة، وهما عا لا يجوزان عليها. سلاحه الأنسب تسفيه رأي غيره وتخطئته كلاً وتفصيلاً : بالتكثير والتأثيم (= إخراجها من الجماعة الملية)، أو بالتخوين (= إخراجها من الجماعة الوطنية). وفي الحالين، يعرف المكثرة والمخوثة أنهم لا يلدون بأراً، بل يعرضون السلطة والمجتمع على مخالفتهم، ويغيثون بذلك للقاصرين ليس ينتمي البتة إلى نظام الفكر وإلى تقاليد الثقافة، وهكذا، ومن حيث لا يدرون، يتحول المثقفون، المستلبون بفكرة امتلاك الحقيقة المطلقة إلى «شرطة أيديولوجية» تنظم الرقابة والمقاب في أوساط أهل الرأي

...، وثاني تلك الأسباب سياسي - اجتماعي. وتفصيله أن فقهاء التكفير وأيديولوجيي التخوين يفعلون ما يفعلونه في مخالفاتهم بغير وازع ثقافي أو معرفي. أو لنثُل إن الثقافي والمعرفي في ما يلجؤون به ليس إلا القفز الذي ترتديه يذئ قد لكي تستجير بسلطة تقع خارج الثقافة تستقوي بها كي تبرز موقعها داخل الثقافة، تلك الحقيقة من المثقفين العرب - إسلاميين أو علمانيين أصاليين أو حداثيين - لا حيلة لهم، في حرهم على بعضهم، إلا باستجداء دعم غير ثقافي، من السلطة أو من الجمهور، السلطان السياسي أو السلطان الاجتماعي. لجأ المثقف العربي، الليبرالي والقومي والماركسي، قبل عقدين، إلى جمهوره «التقليدي» كي يفتي في رجعية المثقف السلفي، وتخلقه عن العصر، وتحالفه مع السلطة. وقد استنكر بعض الثنائي بسهولة إلى الفخ، قنلاً السلطة مفترضاً حيلة المبالاة والمحاولة ضد خطر يعهد العقيدة ثم لجأ المثقف الأساسي اليوم إلى جمهوره (سلطانه الاجتماعي) كي يكسر مخالفته الحداثي في شؤون الدنيا والدين، ويشفع على استتباعه الثقافي للغرب وصلحه مع الطاغوت أو الحاكم الجائر ضد عقيدة الأمة وهويتها ومركزيتها في الاجتماع السياسي. ومثل الأول، استنكر بعض الثنائي (= الحداثي) إلى الفخ، فأقام صققة - معلنة أو مضرة - مع السلطان السياسي دفاعاً عن النظام المدني والمجتمع المدني والحداثة ضد «القرى الظلامية» في الحالين، فوَض المثقفون للسلطان (السياسي والاجتماعي) أن ينهض بالمهمات التي أوكلها لهم التراتب الاجتماعي، والتقسيم الاجتماعي للعمل، وفي الحالين، انتصر المثقف على المثقف - في معركة تافهة - بالسياسة لا بالثقافة، ثم انتصرت السلطة على الجميع بما أوتيت من سلطان للسياسة على غيرها، أو بما أوتيت من حيلة ودهاء استثمرتهما في غيا أهل القلم



متى سيترطون لدى المثقفين العرب كافة أن سبيل الإرهاب الفكري ليس سالكاً لانتصار زيد على عمرو، وأن الإرهاب يولد الإرهاب في دورة من التداول عليه لا تنتهي وإن انتهى جيشها المعياً من المثقفين وأشباه المثقفين. متى تمي الثقافة العربية أن طريقها إلى الانتاج والابداق والتقدم هو حرية الرأي، وتكريس تقاليد الحوار والإصفاة المتبادل، وتأسيس قيم التنسيب في التفكير ضد النزعات الوثوقية - الإيمانية - المطلقة. متى تؤمن بأن الثقافة تنمو بالتسامح والاعتراف والافتتاح، لا بالعُدوان والإبتكار والافتقار؟ هل هي محض وصية جالقة يأنسة ترد بعض البهافات؟ ليكن، من قال إن القاصرين في غير حاجة إلى وصايا؟

عبد الإله بلقزيز

المغرب

تشظيات الصورة والتحام المعنى بين مكانين وذاكرة واحدة

على إيقاع نايات سيع، هبطت «أنا» عن عرشها، تهتلت جسدها على سلم ينتهي هناك في «العالم الأسفل»، ومن قمة هناك إلى قاع هنا، هبطت «أنا» مشبوبة بخيوط مجدولة فوق الرؤوس التي ابتهلنت وتضرعت. وعند البوابة الأولى خلج تاج القمص عن رأسها، وعند البوابة الثانية خلعت أقرطها، وعند البوابة الثالثة خلج عقدتها عن صدرها، وعند البوابة الرابعة خلج الصولجان اللازوردي من يدها، وعند البوابة الخامسة خلعت تعويذة الولادة من بين يديها، وعند البوابة السادسة خلعت أساورها وخلخالها، وعند البوابة السابعة خلج ثوبها، وغابت تماما عن حدقات الرؤوس التي ما زالت تبهتل، وما زالت «أنا» تنتظر «دوموزي» الذي ما أتى.

صورة أولى

أنت أنا

سترافقتني إلى بيتنا.

هذا ما فاجأني به أبي صبيحة ذلك الأحد.

إلى أين ؟ لم يرد، بقي صامتا، فصمت، لم تنسع تلك اللحظة للأخذ والرد، كان الانقياد للأمر مسألة لا تحمل المراجعة، فالانضباط سئة لا يلبق اختراقها مهما كانت الذرائع، كما أن سقوط «بيتنا» على رأسي عقد لساني تماما.

ساعة كاملة من رام الله إلى القدس بالحافلة المرحمة، ومن باب العامود إلى جهة مجهولة تماما، تحرك أبي، فبتحته. كان من عادتنا دائما، حينما نذهب إلى القدس، أن نلطف من باب العامود إلى بيت جدي. ولكنه اتجه بي يمينا نحو بوابة مندهوم، ومشينا. كان مولعا بالمشي، وكنت مندهشا بكل ما أرى، غارقا في تقليب ما أرى. أما عيناه فكانتا متآلفتين مع كل شيء. بدا لي أنه يعرف المكان تماما، ويتحرك من شارع إلى شارع بهدوء. كانت عيناه تطويان المشاهد كمن يقلب صفحات كتاب أثير يفتح كل صباح، وكنت أتأمل الأشياء فاضاً بكارثتها بعدفتين منفعتين على اتساعهما.

قفز عقرب الساعات من الثامنة إلى التاسعة، وبدأت ساقاي تتراخيان، وكاد لساني ينزلق «لقد تعب» تسمر أبي أمام بيت صغير مكتظ بالأشجار، فابتلعت الكلمات، وتجمدت في حلقى. كانت جدراؤ

البيت لا تكاد ترى من الرصيف، تحجبها شجرتان كثيفتان، طريق الباب طرفيتين...

- أهلاً بيتنا ؟ لم يرد، ظل صامتاً، ولم أصمت:

- أهلاً بيهك يا أبي؟ إذن، افتح الباب وادخل لم يرد، استمر في صمته، وصمتُ، وأخذت أقلب ما

يجري في داخلي.

- أدخل كما يفعل أصحاب البيوت، ما الذي تفعله؟ ...! أتطرق الباب يا أبي؟!

وبعد قليل، انفتح الباب عن وجه امرأة أرمينية. ربما كانت في الخمسين أو الستين. لم أكن أستطيع تقدير عمرها تماماً، لكنها بدت أصغر كثيراً من أية تقديرات محتملة. كنت في التاسعة، وكان ذلك في عام

١٩٦٩.

- نعم؟! قالتها بالعبرية التي طرقت أذني للمرة الأولى في حياتي.

سبحان الخير. قالها أبي بأدبٍ جم لم أعهد فيه طوال عمر الذاكرة.

سبحان الثور. ردت بالعبرية.

امرأة تطل من داخل بيهك، وأنت في الخارج صاحب البيت يقرع بابك، وامرأة تفتحك من الداخل، من هذه المرأة؟! لما الذي تفعله هنا؟ لم استمر على حائتي تلك، أيقظني صوت أبي:

- أنا صاحب هذا البيت الذي تسكنينه لقد كنت أعيش فيه قبل عام ١٩٤٨. هل يمكنك الدخول في جولة صغيرة؟ لن أزعجك.

ردت المرأة الأرمينية بلمحجتها العراقية:

- كنت صاحبه؟ تفضل.

ودلفنا إلى البيت، ارتطمت عيناى بشمعدانٍ معلق فوق المداخل المواجه للباب الرئيسي.

- تفضل...

وسرت ملتصقا بساقه اليمنى، وعيناى متقاطعتان بعينيه.

- اجلس، سأحضر لك قهوة... قهوة عربية.

- لا شكراً. فقط اسمحي لنا بجولة في أنحاء البيت. وقبل أن يجيب تحرك أبي دورة كاملة، وأحسست

بتعبه ثقيل من فوق رأسي تماماً، وسمعتها في الهواء.

أخذ أبي يجول أنحاء البيت وهو يتمتم: كل شيء على حاله: الغرف، الأبواب، النحان، الشبابهيك، المطبخ. ومن الباب الخلفي دلفنا إلى ساحة خلفية، وتصادعت التعمتة، وبدت أكثر وضوحاً: شجرة اللوز، الدالية... كل شيء كما هو؛ بركة الماء... القهوة الصباحية... ثرثرة المساء... وخفت التعمتة أو بدا لي ذلك، فقد تسمرت عيناى في خلايا الماء، وعلى أسطح أوراق اللوز السابحة على صفحة الماء... وبإيهام يدي اليسرى أدبرت ورقة لوز دورة كاملة.

لم تلفت السيدة لي أبداً، تعلقت عيناها بوجه أبي... لم يكن وجهه قادراً على إخفاء تفاصيل أشاهدها للمرة الأولى في حياتي، ضغط وجهه ليهو عاديًا، ولكنني كنت أرى الالتباسات التي فضحت وجهه تماماً.

سألت أبي الذي بدا بعضً طل وجهه بين أوراق اللوز: أين السمك؟

- هذا هو الشيء الوحيد الذي تغير، لكل شيء. كأنني تركته صباحاً حينما ذهبت إلى وظيفتي في دائرة

المهاجرة حيث كنت. (Immigration Officer)

لماذا تأخر أبي عامين عن ارتكاب تلك الزيارة؟ لم أسأله هذا السؤال بعد تلك الزيارة أبداً، استمر السؤال

معلقا طيلة سبعة وعشرين عاما انتهت بوفاته، وبقي السؤال معلقا.
كان أبي قد تقدم بطلب الحصول على هوية القدس التي انجرت عنها بحكم انتقاله للعمل في مدينة رام الله، ولم يكن موجودا في القدس أيام الإحصاء التي قامت به وزارة الداخلية الإسرائيلية بعد الاحتلال مباشرة، اتصلوا به من مكتب الداخلية هاتفيا:
سواء كانت الحصول على الهوية المقدسية، أحضر الهويات الصادرة عن الحكم العسكري لتبديلها.
انفجرت أساوره، وتغيرت هيئته تماما،

حفدا سأذهب إلى مكتب الداخلية، لقد حصلنا على الهوية
لم تتفعل أمي، ولم يغفور شيء في ملامحها، واقتصرت شفتاها على «طيب» حفزت من مكاني: إذن،
هل نستطيع السكن في بيت القطمون بعد الآن؟ لم يرد، بقي ساغما، أعدت السؤال ثانية بنبرة مترددة،
أنزل نظارته بسمايته إلى رأس أنفه، وحقق بي مباشرة بلا عذبات، وقال بصوت هادئ تماما لم أعتد:
إذهب إلى دروسك، ولكن ما الذي سنفعله بتلك العراقية؟ سؤال آخر بقي معلقا إلى الآن لماذا سقتني يا
أبي إلى ذلك البيت؟ ألتفلق بركة الأسماء المكومة في فئاته الخلفي في ذاكرتي، ويعلق سؤال آخر: هل
تكره (العراقية) رائحة السمك؟

ولم يذهب في اليوم التالي إلى مكتب الداخلية، خشي من أن يخرج من بابها عاريا من البطاقتين:
الإسرائيلية المدنية والإسرائيلية العسكرية وفضل الثانية.
«لنا بيت في القطمون» هذا ما كان يردده باستمرار بعد تلك الزيارة البعيدة، لست متأكدا من أنه لم
يعد إلى البيت مرة ثانية، رجا دار حوله، نظر إليه، تأمله، ولكنني على يقين من أنه لم يطرق بابها مرة أخرى.
رجا يكون يميننا زائلا، رجا.
لقد كان أمرا في دائرة المهجرة يمنح التأشيرات ويمنعها. أيتها المفارقة، أصبحيني إلى تلك الواهي،
واغفري ما تبقى من العمر بين مكانين يتزلقان على جليده.



صورة ثانية

أنا أنت

الشارع ١٩٦٦

ورد وأستول
وعاشقان يلفقان إلى شارع الإذاعة، فوقه تتعاقب أشجار الرصيفين، وتطفئان ثمره البراءة.
وطفل يذاعب رأس الأسد
تلك...
وتلتقط الصورة... بالأبيض والأسود

الشارع ١٩٩٦

إسفلت وحجارة

كانها قبورٌ ثلاثية الأضلاع
تحتوي في خلايا بردها أحلاتنا
فتاة وشاب
يعبرانها لاعتين دائما
يران تحت صورتها في ١٩٦٦
الصورة على شاهد من حديد
ليس قوس نصر
ولا بوابة لغد
إنما حديد ساكن في الحديد
لك...
وثلثتقط الصورة ... بالألوان

ما بين الأبيض والأسود وبين الألوان خمسون عاماً، عبرت ما بين الصورتين، أولاهما في الذاكرة؛ حاضرة وغائبة، نقيّة وشائبة، تختلط أشياءها وتتمايز، وتانيتهما في الجسد أعبرها صباح مساء واضحة تماماً تكتسي زيفها، نعبرها غير آبهين، أو نصظم بما لم تألفه الذاكرة، فينفق الحنين، وتتبع الحجارة على أوتارنا اللابطة.

مشهد أول

مساء الخميس أو عصر الجمعة؛ طقس السينما الأسبوعي؛ ثلاثة في الثالثة والرابعة والخامسة مع أهمهم التي تقودهم إلى دار السينما، وهم يتدحرجون على بلاط الأرصفة الحجرية الناعم الذي تتورد سطوحه كلما وطئه الناس. لست متأكداً من أنها كانت ترغّب في غرس المشهد البصري على اتساعه في مخيلتنا الصغيرة أو أنها لم تكن تقتلك خيالات أخرى؛ فالأطفال مسئولية المرأة، والأب خال من الأصقاء، وعلاقاته الوحيدة ملفات مخزونة بمنامة الموظف (الإجهازي)، وزيارات دورية أسبوعية، كل أحد، لما تبقى من أرض يمتلكها، يساق إليها واحد منا كل مرة. لم نجرؤ مرة على رفضها. كان يلزم بنا المسافات سيرا على أقدامنا منها والبهاء، وتقد الحكايات التي كنا ملتنا تردها: أرض يافا. وبيت القطمون بفرخان آلاف الحكايات التي يأنس بها رجل الستينات، أما الآن فقد خسرنا تفاصيل الحكايات التي لم تعد حلة، ونتوق إلى التفاصيل مرة أخرى، لماذا يحدث هذا؟ ألائتنا كبرنا؟ أم لأن الرجل لم يعد يروي؟ وذهب، وسطونا على علاقاته/ملفاته التي كانت تحتوينا بين ثناياها، وتحتوي البيت وقطع الأرض الموزعة ما بين يافا والقدس ورام الله والهبيرة وأبو قش ...:

«وكنا ضابير في خزانة العتيقة التي كاد يأكلها بُنيها»

(يا أبي... أحبك)

والآن فقد بتنا الرواة، وعلى صفارتنا أن يتجرعوا ملل الحكايات لمعشوقها بعد أن يوتروا.

مشهد ثان

يطل فتي السادسة من النافذة، مقللاً. عسكريون بالهراوات يطاردون طلبة المدارس، فتيان يترامضون من (حيلة) إلى أخرى. ويتسلقون (ستسلة) ليقفزوا أخرى، بقي المشهد حاضرا في الذاكرة، مشوشا ومضطربا، يتضح المعنى شيئا فشيئا، بعد كل يوم ازداد ادعاء بالجهالة وانكشافه كأنه يخلع أردمته قطعة قطعة. وتغور الصورة، وتحتجب تفاصيلها، كان المشهد متصلا بأحداث (السموع)، ودخلت المشهد حينما أصبحت تلميذا في مدرسة رام الله الثانوية، المكان هو المكان، العساكر ذوو لغة أخرى، والمعنى أكثر وضوحا واتصالا بالمكان الذي يتحرك المشهد فيه، وقبلة ترد المظاهرة إلى داخل مدرسة البنات الثانوية، تتمرس داخلها، وتغلق أبوابها بأكرام المقاعد المدرسية... يتدخل الوجهاء وذوو الشأن، تبدأ المفاوضات بيننا وبين الحاكم العسكري الإسرائيلي عبر الوجهاء، فتيان في السادسة عشرة والسابعة عشرة تنظلي عليهم لعبة المفاوضات التي فطنا أنفسهم قادرين على دخولها. ونخرج باتفاق؛ فليبتعد الجنود عن أسوار المدرسة، وستترك المكان إلى بيوتنا. يتعهد الحاكم أمام الوجهاء، ويقتنعون بالمغادرة، ونبدأ بالهروب، قدّم ثؤغر... وأخرى تتقدم، فجأة، وإذ بنا جميعا في الشاحنة العسكرية... ونساق إلى المعسكر. كانت تلك المرة الأولى التي تظاً أقدمنا معسكر الجنود الذي كنا نراه يوميا في ذهابنا وفي إيابنا، وبقي السجن الذي يختفي خلف جدران بنايات العسكريين سرا لم نكتشفه في تلك الزيارة الأولى، وبقينا غائصين في حكاياته التي تتناقلها الشفاه بعدها بوقت قصير، وجد خمسة وعشرون طالبا أنفسهم متكئين على جدران غرف السجن الداخلية، وبعدها بزمّن طويل؛ بعد ثمانية عشر عاما وفي يوم الأربعاء ٢٨ كانون الأول ١٩٩٥ الساعة السادسة مساء، وجدت نفسي (زائرا) بمحض إرادتي في ذلك المكان الذي يقبع في مكان غائر من الذاكرة، وكتبت:

مشهد ثالث

إنهم يغيرون المشهد!!

يقلّبونه!!

كانه لم يكن!!

هكذا حدث في الأمكنة التي تركوها!!!

حملتني خطاي إلى وسط المدينة، لم يأخذني مشهد الفرقات التي تنفض جسدي بين لحظة وأخرى احتفاءً بتراجع الجنود إلى أطراف المدينة وفي لحظة حادة، قورت السور بالقباه سجن رام الله المركزي؛ يقمضني سؤال واحد؛ هل سأرى السجن من داخله؟ أربما تغيرت الإجراءات، ولن يُسمح لي بالدخول كما فعل الآخرون في غزة وجنين وطولكرم ونابلس... أتقلني أحد المارة حينما قفز عليه سؤالي الذي بدأ له ساذجا (هل يدخل الناس إلى السجن؟) أجبني (ببساطة متناهية) : إنه مفتوح لكل الناس. كان الأمر بالنسبة إليه عاديا تماما، كأنك تسأل شخصا (كم الساعة؟).

دلفت من باب السجن، هبت زويعه في جسدي الذي يصططع الهدوء والتماسك والذي يدعي (العادية)، ليس هذا هو المكان الذي ساقوني إليه حينما كنت في السادسة عشرة، قبل ثمانية عشر عاما. جنود مختطفون يهزات عسكرية يرحبون بك، ويتظمون دخول الناس وخروجهم، جدران بيضاء، مناخل وأبواب قهر تلك التي عرفت، أسرة حديدية من طابقين ولكنه المكان مع اختلاف في التفاصيل. سحبت

جسدي من بين جموع الناس، فإذا بي في ساحة (القورة) . أرخيت جسدي قليلا، وانكأت على الجدار. ما الذي يحدث؟ ما الذي أصابني؟ كنت بحاجة إلى تفسير غريبي هذه عن المكان، لأن الإسرائيليين غيروه قبل خروجهم؟ أم أن ثمانية عشر عاما كافيات لشقن الذاكرة؟ فجأة أخرى، وبنفث المشهد عن آخره، تستيقظ الذاكرة من سباتها، المئات الذين يلاؤن الممرات والغرف يغيبون عن المشهد تماما، كأنما كانوا سرايا، أو أن شيئا سماويا ابتلعهم دفعة واحدة.

هنا، بالضبط هنا، قبل ثمانية عشر عاما، حيث أنا الآن، كنت أترع، ألتهم الشمس الهابطة إلي من بين فتحات سقف الأسلاك الشائكة، العشرات من السجناء يدورون كما الساعة، في إيقاع واحد لا يتغير، ثلاثة يهرعون من بين شفاههم نكتة لا تليق (بالناضلين) يختمونها بضحكات خافتة، متقطعة، كأنها تتسرب من بين الأسلاك، وخمسة تكاد أصواتهم تملأ الساحة ضجيجا يتجادلون في العلمانية والماركسية... وأمر أخرى، وأربعة يقرصون في الزاوية يتهايمسون، وكلنا يعرف أنهم يحاولون حل مشكلة تنظيمية ليستمر الروام بين الفصائل، و(متشقة) تصرخ لصديق لها في غرفة أخرى ليرسل سجنائ مع (الشاويش) فقد أتى على حسنة جميعها قبل الظهر. (و فلان) يدعي الجنون فيصرخ ويصبح ويتعريش على المراسير عله يحظى بفترة نقاهة، فتسحب الشرطة إلى مستشفى المجانين ليعود إلينا بعد شهرين وقد اكتشفت خدعته، وآخر جيء به بعد أن لعن الجنود في الشارع، وإذا به يداوم يوميا على نوبة صرخ تأتيه في (ساعة الشمس) فيفسد علينا حالنا، و...و...و... ساعة واحدة كانت كافية لصبة العالم كله في حجرنا، وبنفث الباب القربي ليلدلف إليه سجناء جدد آتين من الزنازين فنتعريشهم، ونطرحهم قبلنا وأسفلة...ثم نبحت لهم عن صابون وملابس وسجائر...

تركت الساحة بالجماء (المردوان) ومباشرة إلى غرفة (8)، تلك أول غرفة سجن أدخلها قبل ثمانية عشر عاما، حينما كنت في السادسة عشرة، وانفلق مشهدها لينفتح مشهد الزنازين. انسحبت برتابة متعجبا إلى الزنازين، إنني أقترت منها، لحظة، لحظة، ثلاث، وإذا بي على بابها (وزنازة رقم ١٣) مرحاض وزنازة بين أربعة جدران، تشرب حيث تضع برأذك، ارتعشت، كنت هنا قبل ثمانية عشر عاما، طفل في السادسة عشرة كان هنا، وانفث الرعب على آخره؛ الحرف، البرد، الجوع، ساعات المطاط الممتدة التي لا تنتهي، زمن يحوي ولا يتأكل، التحقيق، جولات الماء البارد والماء الساخن، نوات جدار غرفة التحقيق تآكل ظهري، كرسي التحقيق وقدم المحقق تضغط خصيتي الصغيرتين فأصرخ، ترتفع القدم، وما تكاد الصرخة تنتهي حتى يعود الضغط ثانية، أصوات وصراخ أت من غرف أخرى، ولقي في السادسة عشرة من عمره قبل ثمانية عشر عاما في غرفة التحقيق المجاورة. أفتد دعمتي إلى نبعها، فالخناث بأبواب قبولها، قصفت دعمتي وأنيثني، فلمست أنا الوحيد الذي كان هنا، هؤلاء الآلاف من الشباب الداخلين / الخارجين كانوا هنا أيضا نقال نفسك، المسألة عادية تماما.

انسحبت من الزنازين، وعدت إلى غرف السجن، هنا بالضبط هنا في غرفة (٧)، كنا نتوزع أرضا، تصطف الأبراش على الأرض مترا مترا، ومفاتيح السجن تزن، فيفتح بابا، ويغلق آخر، يأتي الضابط للعقد... فنقف، وعندما ينتهي يسحب واحد منا إلى الزنازين (يا الله، قضية أخرى؟) في هذه الغرفة بالضبط بدأت بجان بول سارتر وكولن ولسون ونجيب محفوظ وفرائز قانون وسلامة مرسى، وجوفارا وهوشي منه، والجماط ومسيد قطب.....خلطة معرفية غريبة عجيبة !! في هذه الغرفة كان يأتيني اثنان من السجناء (لا زلت أذكرهما جيدا) ليمنحاني حصتهما من الفاكهة التي

لم تكن نراها إلا لماما، وكنت أدرك وقتها أنهم يهذبون على صفري من هذه الغرفة خرجت إلى الحرية، وودعت السجن لأعود إلى مقربة منه إلى المحاكمة العسكرية الثانية وثالثة ورابعة وخامسة، ولا أرى غرفه من داخلها، فقد كان المكان محطة قصيرة لسجون أخرى.

المشهد مفتوح كلية، تنفذ كل التفاصيل إلى الذاكرة، تشتغل المخيلة كأنها صافية، تزدهم الصورة باللونين البني والكحلي للمحكومين، وبالوان لا تتناهى للموقوفين، تزدهم الصورة بشبك الزيارة وأمي وأخوتي وأصدقائي والجيران...، وبالنصوص التي كتبت أسميها (شعرا) وبالإضرابات من الطعام، وبصادرة كتبنا القليلة كعقاب لنا على إضرابنا، وبالتفتيش الذي كان يخلط فيه الجنود ملابسنا بالسكر والقهوة، ويقلبون كل شيء، ويخرجون بنا إلى ساحة (الفورة) ويفتشون أجسادنا شهرا شهرا، مليمترا مليمترا، والمجنات يتدللن من نوافذ طوابق المعسكر العليا مأخوذات بضحكات هستيرية.....

كان ذلك قبل ثمانية عشر عاما، في السادسة عشرة بالضبط.
والمشهد مفتوح عن آخره، لم يغلقه التغيير، أو التهدم، ولم يخلشه تبييض الجدران...
وخرجت إلى الشارع، والمشهد يتفتح، ويولد المشهد مشهدا آخر، وتستحضر الذاكرة سجون جنيد والظاهرية والخليل والنقب.

لم يُحَ المشهد

لا يُمحي المشهد

لن يُمحي المشهد

مشهد رابع

صغار لم نطأ العقد الثاني بعد من عمرنا، نُصِفُّ على الأرصفة ملوحين بالأعلام الأردنية والتونسية فرحين ومبتسمين رغم صرخات الأساتذة التي تبقي مزيدا من الانضباط، وطلاب الثانويات يهتفون: (يا أبو رقيبة يا جاسوس، بعت الوطن بالفلوس) كنا طقسا واحدا، دخلناه، ورأيناه متسقا، كان لمبة دخلناها بطفولتنا غير أبيهين بمعناها، وربما كان طلاب الثانويات أيضا مجرد مرددين.
وعندما كبرنا كان لا يد من تحريف ما قاله لويس كارول في (خاتم حكاية سيلفي وبروتو) فنحول ضمير الغائب إلى ضمير المتكلمين:

تراعى (لنا) أننا رأينا (جدلا)

يبرهن على أنه الباهيا

فلما أعدنا النظر وجدنا أننا رأينا قالب صابون ملون

«آه يا رام الله، أيتها المدينة النائمة تحت رمادها، ومختبئة خلف كتل الإسمنت التي تسمى (عمارات) لم تكن نعرف أننا نحن ما زلنا نحن، هل نحن نحن أم...؟
أيتها المدينة الفارقة في رذيلتها
أيتها المدينة السابعة في مدارات الأكلة

أيتها المدينة التي تنصب روحها جسدا واحدا أمام مروحية (الكوبرا) التي تزخنها بالرصاص (شظايا الذاكرة)
من معبر للقصيدة نقتنص الهواء، ندخل به إلى قاعها، ونخرج به ليلا إلى قمرها، نخوننا ونخونها،
تلق بأولادها العائنين، ونفق بظهرها ودمسها، نتأمل رذيلتها كلوحة سريالية، ونرثو إلى فضيلتها كآيات
السماء. لم أستطع إظهار الارتباك سوى في حضرتها؛ في كل الأمكنة الأخرى تستوقفك المحاذير، تصطنع
الائتران، وترتدي ثوب الحشمة الذي يكاد يفضح حكايتك التي تنضي أنك تتلق إخفاها.

-هل تعرف المدن؟

-لا. أعرف مدينة واحدة هي أنت.

(المفاتيح وقضااتها)

ربما لأتني لم أكن أعرف المدن فليس لي سواك، جسدك جسدي، كلانا ينسج حكاية المنفى في نول الآخر،
المنفى الذي فينا، نذهب إليه خاضعين أو نذهب إليه طمحين.
كلانا غريبان فينا، كلانا حبيمان فينا. أنا وأنت، مدينتان صغيرتان على ضفتين من الزمن الذي يسيل
في مجرى الآخر.

أربعة وثلاثون عاما ملتصق بك، وملتصقة بي، أي قدر قاس هذا الذي يزرع كاثوليكيته بهتنا،
أربعة وثلاثون عاما، والأمكنة الأخرى غائبة تماما، تحضر على الورق أو عبر صور التلفاز المخاتلة التي لا
تقدم صورتها بل تقدم عين الناس أو عبر العين التي تقف وراء عذسة الكاميرا.
لم أحس المدن الأخرى جسدي طوال أربعة وثلاثين عاما. أية سخرية تلك التي تدفعني إلى
اشبعها - المنفى؟

وبعد أن مررت بالمدين لم يكن لي مدينة سواك، ربما لأتني عبرتها فقط، فلو عرفتها لاختلف الأمر،
لا أستطيع الجزم، فليست عشيقتي الأبدية، وإن كنت قدرتي الأبدية
أذهلني غيرك من المدن التي عبرتها، واندهشت بها، وفرحت فيها، وانفتح فضاء آخر، لكنني عدت
إليك، ربما لأتني لا أجرؤ على ارتكاب المغامرة. أو ربما لأن إسارك اتخذ دور القواية بعد أن اتخذ دور القيد.

غريتان على أرض مألوفة

غربة خارج المكان وأرض مألوفة بالذاكرة

غربة في المكان وأرض مألوفة بالجسد

عائد من هناك إلى هنا أم عائد من ذاكرة (الهناء) إلى ذاكرة (الهناك)؟! هناك تتشكل الذاكرة في
أمكنيتها تلك، لكن هناك مكان آخر في الذاكرة تعيشه حالة السفر -وفي الوطن يبدأ حين آخر للذاكرة
(الغربة)، وما يتشكل في اللحظة هو ذلك الجانب المتفقد ربما تندهر الغيبة كما يندهر الاقتراب، هو لا
يزول، لكنه يأخذ موقعا آخر غير الصداقة، يبحث عن للآفة هناك، فرح، لحظات متفرقة، هناك أشياء كثيرة
تستحق إقامة طقس الحنين لها -إنني مقيم في ذاكرة الأرض، وأحل عنها إلى هناك، هناك ثقافة أخرى،
وعالم آخر، أرض أخرى وجغرافيا أخرى، ويشر آخرون، إنني بحاجة إلى أمكنة أخرى، لأشاكسها وتشاكسني،

«لدينتي خدان يحترقان نسيج النار السنة
تجوج على شفاهي، ثم يسبح في ثناياها الغمام»
(المفاتيح وقضائها)

صورة ثالثة

أنا وبينهما

كلتاهما جسر الأخرى، تضيق رام الله فتنتفع القدس، وتضيق القدس فتنتفع رام الله. خياران معانان لا ثالث لهما، تقتفي أثرهما باقتفاء الروح، حينما يغزو الملل أوصالك، تجمد نفسك متجها إلى موقف السيارات؛ عشرون دقيقة وإذ بك في باب العامود، كان ذلك معاناً قبل التسعينات، تصل باب العامود أو باب دمشق كما تسميه كتب التاريخ، في زاوية المصراع الأيسر من الباب تربض امرأة سوداء تهيج اللفتق، كانت جزءاً من تشكيل الباب الضخم، بات الباب ناقصاً فيما بعد، بعد أن غادرته، فجأة، محمولة، على الأرجح.

أعبر الباب الذي افتقدتها، أهبط الأدراج، مقهى ازحيمان على اليسار، ثم إلى اليسار، باتم الفحم الذي كان قبل أن أتى إلى هذه الدنيا وما زال على اليمين، وعلى اليسار بعد خطوات قليلة قرن أبو علي الذي تراءى كل الجنسيات التي تصل المدينة على اليمين، قرن من طراز آخر، كل لغات الأرض تركت أصداها على جدرانها المقوسة، وتركت بين شفطي أبي علي من كل لغة كلمة أو أكثر، منه كنا نشعري الحيز لـ«تاتا»، لقد كنا نفتعل جميعاً كثيرة كي نذهب إليه، ربما كانت أول معرفتي بـ«الهبيز»، وبأن في العالم لغات أخرى غير العربية هنالك.

ومنه نصدع الأدراج إلى آخرها، تنتهي بمعصرة الجبيري، التي يبابها تتفرع الأدراج بيننا ويسارا. على يسارها بيت جدي من جهة أمي، آه، جدرانها التي أعرفها حجرا حجرا، أسطحه المتعددة المستويات التي تفتح العيون قبة الصخرة الذهبية اللامعة، لم تعد الآن، فقد ارتفعت أبنية كثيرة حالت بيننا وأصبح البيت المجاور الذي كنا نراه من السطح، فجأة، يعلم إسرائيلي لقد اختلصه «شارون» وبات ثكنة عسكرية. اختلف بيت جدي تماما، اقتصمته الحجارة العصرية، ركبت فوقه، لم يبق سوى (بيت الخضرا)، الغرفة الوحيدة التي لا تحتاج إلى جواز لعبورها؛ خصوصيتها في انفتاحها للجميع، وهي الغرفة الوحيدة التي بقيت على حالها. لم تصب بأذى العمارة الجديدة، وأصبحت بأذى آخر؛ هجرانها. بات اللود يتمرغ على جدرانها، وأطنان الغبار، والجردان.

صورة رابعة

أنا والآن

أنا وأنا حالتنا
وجهان لعمليتين التنتين

حينما التقينا... هنا... في أول الليل

بقي الحنين غائرا، خجلا، متقلعا بأحكامه الغابرة. هل يتحرر منها؟ ولم؟ أما فائدة النيش في الذاكرة في حالتنا هذه؟ فلم ندخل الليل بعد، كأننا خلقنا لنتمتع في شطر اليوم، نصفه كاف!!، وشبه الليل كاف!! فكيف ندخل إلى ألفة الليل الذي كان يعبر رام الله كل يوم كقطار سريع بلا محطات ولا راكبين. الليل مكان لم تكن نألفه، انحسرتنا بين فكي النهار، صبحه وعصره، لم ندخل إلى الليل إلا لماما، وتحت وطأة المغامرة، أو تهلدا رغم إهانة ممكنة، نقايط بها انتقالنا من بيت في طرف المدينة إلى بيت في طرفها الآخر؛ هناك نلتقي في بيت ما، كأنها استراحة المعارين من نهار مليء بإطارات مشتعلة واكتظاظ بشري وعصي وقنابل غاز... إلى ليل نسفح فيه كل صلاتنا، وندخل في رحلة الرقص، تنفض عن أجسادنا ما علق بها من روائح الهارود و(الكاوتشوك) وندخل إلى أمكنة النفس منحسرين داخل البيت، على الموسيقى أن لا ترفع رأسها أكثر مما يلزم، وإلا ابتلعنا بين سيجرنا درسا في الوطنية في أحسن الأحوال، وقد يتمادى بعض آخر في شتيمتنا.

تلك حشرتنا التي نوغل في ولوجها، كأننا خارجون منا لندخل فيها؛ فلا بوابة هنا، ولا بوابة هناك، تأخذنا الأيام إلى حيث لا نشاء ولا نشتهي، ونقول، لا بأس، ربما نفتتح الليل غدا أو بعد غد، ونرى ما به من لذائذ لم تكن نعرف طعمها. أبها الليل الذي يرتدي قبعة الساحر، ويفر مع الحماصات، ويتركنا وحيدين في عتمة النهارات. أبتنتنا خائرا الآن، لا أنت أنت، ولا نحن نحن، أبتنتنا حينما عبر العمر نافذة الشقاوة مصطنعا أترانه الزائف، وكبرياتنا المهيض.

هل يحق لنا أن نشتهي أشياء أخرى غير أشياءنا التي اعتدنا عليها، أماكن أخرى؛ مدنا، أرصفة، بارات، حدائق، مراسم، مراقص، دور سينما، شوارع بلا أذان، وضواحي بلا ضجيج، وترسم في الفضاءات ألوانا التي سنعرفها غدا كطفل يفك الحروف، وطفل يزواج بين لونين حينما ونفض اشتباكما حينما آخر، فتتدحرج الكلمات من أفواهنا خطا، ويلتئم الفراغ بين أيدينا، أبها اللون خلني إليك، وهاتني من يدي، لأنني لا أستريح سوى على عرش من التشكيل، على عرش تكتونه خيوط الروح حين تمام على قماش من سرايب، أبها اللوحة الطاغية، السابحة في فضاءات السواد، بياضك في رمادك، ومادك في بياضك. ونخرج من فضاء المقابر إلى حيننا، فلا تبقى المقبرة مكان الموت ومكان لعبة الجنس بين أرواح تائهة، وحديقة اللعب، وساحة الحرف ومكان الطقوس العسكرية، وأضرحة الشهداء، وملجأ الدرف، وفضاء الحلوى...

ونخرج من عادتنا إلى اعتياد ما، لم نعتده بعد، ونسكب رائحته على أهدانتنا.

مكاني منفاي

وخروجي منفاي

وجسدي حديقتي

وداخلتي حقيقتي

ولا شيء آخر سوى أنني ألتصق فرج اللحظة من قم الأعلى؛ صورته ومعناه، وأدخل إلى غواية اللون، وأصعب من خيابه صورته الرمادية ومعنى غائصا في الرماد.

نيجاتيف الصورة الخامسة

ولم يأت «دوموزي» ولم تعد «أنانا»، مع أنني كنت أشم رائحة أحدهما أو كليهما كلما عبرت زقاقا في البلدة القديمة...

لوجاء «دوموزي» قبل الآن لتسنى لـ «أنانا» أن تتجاوز الأبواب السبعة واحدا تلو الآخر عبر درب واحدة، وتستعيد أشياءها. أما الآن فالأبواب موزعة على جهات الدنيا السبع، وانكسرت النهايات إلا واحدا ضائعا بين ثنايا الريح.

وسيم الكردي

رام الله



تقاطع الأدب والفلسفة في كتاب : «فيم يفكر الأدب؟»

يقوم كتاب بيير ماسري «فيم يفكر الأدب؟» (١) الصادر سنة ١٩٩٠، بعد ثلاثة كتب رسمت معالم مشروعه الفكري: «نحو نظرية للإنتاج الأدبي» (ماسبيرو، ١٩٦٦)، «هيجل أو سبينوزا»، دار النشر نفسها ١٩٧٩، و«كونت - الفلسفة والعلوم» (المنشورات الجامعية لفرنسا ١٩٨٩)، على التفكير في مدى إمكانية قراءة فلسفية للأثار الأدبية. ويبدو أن هذا التفكير قد أسلم في النهاية إلى مجرى نظري يسير من تأملات حول الصيرورة («دروب التاريخ»)، إلى تنويعات حول موضوعه المحيطة («في عمق الأشياء»)، لينتهي إلى تأمل حول الموت («يجب أن يؤول كل شيء إلى الاختفاء»). وغير تماقب هذه المفاهيم الثلاثة: الصيرورة، المحيطة، الموت، يبدو أن خطاباً ما يحثك معاملة كل شيء يتم وكأن آثار الأدب بالمعنى التاريخي لهذا التعبير، كما تم تحديده خلال القرنين السابقين، تقدم واحداً واحداً، روايتها الخاصة لخطاب وحيد تتفاسمه ويشكل «فلسفتها» في الآن ذاته. وهو خطاب يبرز نفسه على الشكل التالي: ونحن نتتبع دروب التاريخ، نبلغ عمق الأشياء، حد أنه يجب أن يختفي كل شيء معه.

لكن، ونحن نتبني طريقة حلّ طلاس الدرس الفلسفي للأدب هذه، سنستطعم بصعوبة كبيرة. ذلك أن الإجهار بفلسفة أدبية، مع الافتراض القبلي أن الأدب كما هو، «يفكر»، يعني الانقياد إلى الإقرار بأنه يفكر شيئاً معيناً، والتعرض من ثم لمحاولة عزل «ما يفكره» من نصوصه، على شكل مجموعة متفرقة من المقطوعات، بحسب مضمون نظري له قيمة ودلالة في حد ذاته. وهو من ناحية أخرى، يعني الخضوع لوهم أدب يفيض فلسفة، بالمعنى الذي يحتوي فيه شكل ما على مضمون يلبسه ويحضنه، مضمون منه يأخذ الشكل أيضاً حقيقة الجوهرية. ما الحقيقي بالضبط في الأدب؟ هل تقوم هذه الـ «حقيقة» على تحديد فلسفي؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف يشكل هذا التحديد النظام الأدبي باعتباره كذلك؟

فلسفة بلا فلاسفة

لماذا يلزم أن تهتم الفلسفة بالأدب؟ وما هي الأشكال التي يأخذها هذا الاهتمام؟ هل نتج هذا الأخير عن المصير الكوني للفلسفة التي يبدو أنها، لكونها لا تعرف موضوعاً مخصصاً، قللك بالطبيعة موهبة لمعالجة كل المواضيع بلا تمييز؟ معنى هذا أن الأدب، إضافة إلى الحقوق، والدين، الخ، يمكن أن يكون قابلاً لتناول فلسفي، محدّد بهدف أن يستنبط منه دلالاته الأساسية، أن يمنحه أساسه العقلائي، أو أن يضبط الحدود التي تحتوي مشروعه. آنئذ سيتم الحديث عن فلسفة الأدب، كما تم عن فلسفة الحقوق أو فلسفة الدين؛ وستضفي هذه عليه قانون موضوع تفكير للفلسفة، وستعالج هذا الموضوع إلى جانب مواضيع أخرى، من أجل أن يبرح بأشكال التأمل التي تسكنه في صمت، وربما بلا علم من الأدب نفسه.

إن خطوة مماثلة تشبه إلى حد بعيد محاولة استرجاع أو إلحاق: أن نقحم الأدب في حقل التأمل الفلسفي من أجل احتوائه، وفي حدود إجرا، التضمين هذا، إلغاء الأدبي بصفته كذلك، بإعادة تعريفه كلية بمصطلحات فكر يظل بعيداً عنه، أو بانتقاص قيمته في نظر حكم أختل عنه من منظور يغيّره. إذا كانت محاولة مماثلة لا تقع، فذلك لأنها ترجع مسألة علاقة الفلسفة بالأدب لمشكلة التوقع: في منظور مماثل، يتعلّق الأمر أولاً بقياس الأهمية الخاصة بمجالات التأثير والتوسط، وذلك من أجل الوصول إلى طبيعة تكاملهما (وهو ما نفعله في إعادة التفكير في الآثار الأدبية فلسفياً)، أو من أجل علاقة

متافاة بينهما (وهو ما نقوم به عندما نرسم خطوط حدود بيئة تقريباً بين ما هو فلسفي وما هو ليس كذلك في الأدب نفسه). هكلنا نتمتع تصوراً بهذها إلى محدوديات فضائية، شأن أقاليم تُعَيَّن حدودها أو تكون تابعة، يتأخذ أو يتأقنع عنها. ونحن نتحدث عن فلسفة أدبية - يقول ماسري - نريد أن نتبنى توجهها مغايراً تماماً لذلك الذي يطابق فلسفة أدب مماثلة، وذلك بطرح مشكل علاقات الأدب والفلسفة بمصطلحات الإنتاج، لا الموضوعية أو المحصر (على طريقة تقسيم المدن). سنستأمل ونقتنع عن الطرائق، المتنوعة بالضرورة، التي يمكن بها للفلسفة أن «تعمل» الأدب، والأدب أن «يقبل» الفلسفة. سنذكر المظهر الإجرائي إذن، المستجيب للأعمال الواقعية، الذي يعقد بشكل ملموس الشبكة التي من خلالها يجتمع الأدب بالفلسفة ويستحيل الواحد منهما آخر. سنبحث، إذن، داخل العمل الأدبي نفسه عن قرائن إنتاج الفكر هذا، الذي سيهيئ الفلسفة في المقام الأول، في الحدة الذي تترك فيه على أنها عمل، إجراء وإنتاج، وعندما نأخذ بعين الاعتبار طابع هذا الفكر، المتعصب بالأساس، سنبحث عن أشكال علاقة فعلية بين الأدب والفلسفة.

أي جنس فكري ينتج في النصوص الأدبية؟ للوهلة الأولى، يمكن أن نتعرف عليه كفكرة عمياء أو صامتة، ذات قبل فقط، تقطع المحيط الذي يبدو انسيابياً لهذه النصوص، تفتح فيها بعداً جديداً، عمودياً، يقابل ما تفكره هذه النصوص دون وعي، أي دون أن تقولها، أو على الأقل دون أن تقولها لذاتها. ستكون الفلسفة الأدبية، إذن، فلسفة تلقائية للكاتب، بالمعنى الذي كان بإمكاننا التحدث فيه عن فلسفة تلقائية للعلماء: فهي تقتلص إلى فعل الاجترار النظري هذا، الذي خلف تقلبات الكتابة، يرث هذه الأخيرة إلى فضاء «معرفة» متصورة سلفاً، وعليه، عوض الحديث عن فلسفة أدبية، يجب الحديث عن أيديولوجيا الأدب، وستكون هاتاه جسم ملفوظات، كامناً ومجهولاً، يتقدم تدخلات الاشكال الشعرية والسردية، ويتحكم بسائر إنجازاتها وتحققاتها. إن أيديولوجية شبيهة ستمثل، بصورة تلميحية حمداً، ما يظل غير مفكر فيه في الفعل الأدبي، وليس من الضرورة أن يكون فلسفياً بالمعنى الدقيق. إذن، لن نلغس فرعياً، موضوع الأدب إلا باتخاذ مربع ما مضى لهاته الأيديولوجية التي تسلط عليه صورها الخيالية: يقصد التعزيم عن هذه الصور، نسحب عن الأدب، دفاهاً عن جماله البريء، كل حق التفكير اعتماداً على ذاته.

غير أن الفلسفة ليست لا شعور الأدب، الذي تسمح بالعبور إليه كل مداواة نظرية، كأن الكتابة النصية تعرض نفسها وهي تحمله، تهب ذاتها لجنس آخر لأجل الشعور على هويتها المفتقة أو المنسية. ذلك أن الفكر الذي يصاحب سائر الأعمال الأدبية لا يرجع إلى وعي خارجي، عبره يفشي الأدب أسرارها ويعترف في الآن ذاته بأن هذه الأسرار تلبس به أكثر مما تلبس هو بها: غير أنه يطابق الفكرة الدائمة في أن الأدب يفعل على نفسه في الآن ذاته الذي ينتج فيه نصوصه. إن الكتابة لدى ساد (Sade)، فلوبر، ورسال، كيو (Queneau)، تنجز معنى ما. وهذا المعنى هو كل شيء، إلا أن يكون مستتراً، حتى وإن كان تلقيه يتطلب قراءة نظيفة وعالمية. لأننا ونحن نشغل على الكلام كما على مائة منها يمد أشكاله الخاصة، فإن هذه الكتابة تكشف عن شروط الإمكان والحدود التي تعرف بنظام الكلام ذاته، يقصد تنظيرها الواضح.

يجب، إذن، أن نبحث داخل الأشكال الأدبية، لا وراء ما يبدو أنها تقولها، أو في مستوى آخر، عن فلسفة أدبية، هي ذاتها الفكر الذي ينتجه الأدب، وليس ذاك الذي في غفلة من الأدب ينتج هذا الأخير. النتيجة، أن فكراً شبيهاً لا يلزم أن يكون مستخلصاً من هذه الأشكال كجسم غريب يمكن أن يُقطف بواسطة نسق ملفوظات متفرقة. ونحن - على حد تعبير ماسري - نتفتح دروب التاريخ، للذهاب حتى عمق الأشياء، نصل إلى نقطة أنه على كل شيء أن يتلاشى: لن تكون لهاته العبارة التي تم فيها تلخيص الحس العام إلى متن أدبي كان قد خضع لقراءة فلسفية، أية قيمة، أية دلالة بحث ذاتها، يعزل عن الآثار والنصوص التي أوصلتها إلى نوع من الصلق والصحة. والمضمون هنا لا يعني شيئاً خارج الصور التي تلجها: إنه يتطابق معها مثلما تفكر داخل الحركة التي تولدها: يمكن أن نتحدث هنا عن التحام تام بين الـ «إرسالية» ووسيلة تليخها. إن الكتابات الأدبية ترتفع من الفكر كما تصنع الكبد الصفراء: كإفراز، سيلان، تضغط، تصاعد... كلمات تحيل على سيروية متتالية وتدرجية، تنهأ بحيلة على مستوى كيميائي مجهري في الأجزاء الدقيقة من الجهاز النصي وشبكة الخلايا التي تكونه. إن الإفراز التأملي، التراكم على لهوينا، ينتجع وترتكر في مستودعات دلالة ما، منيعة، تصير لا مرئياً لمدة طويلة، ثم يسيل فجأة، بغيض من القصديات، بفكر دهاق، بجعلان مجلداً زائداً، إن لم نقل مفرطاً. هذا التعاقب بين الاحتباس والارتخاء، يضع الفلسفة الأدبية دائماً في حالة تجاوز أو ضلال بالمقارنة مع تعبيرها، الذي لا يعتمد أبداً طريقة

منظمة لبرهنة لاثقة وقياسية، لاتباعاً مدقّق بصرامة.

يمكن أن يقال هذا أيضاً دون عبور الاستعارات: إن الفلسفة الأدبية في كونها لا تنفصل عن أشكال الكتابة التي تنتجها في الواقع، هي فكر بلا مفاهيم، حيث لا يمرّ التواصل عبر بنا، أنساق تأملية تقابل البحث عن الـ «حقيقة» بمنهج برهاني. إنّ النصوص الأدبية هي مفرد فكر يتكلم دون أن يعطي لنفسه إشارات شرعية، لأنه يعيد عرضه لإخراجه الخاص. هذا الفكر يحكي ذاته وهكذا، بجمانية ساخرة، تكون كل شيء. عدا أن تكون ساذجة وجاهلة بنفسها وبالحدود التي تتحكم في وضوحها. وبإحداث أفعال تأملية عاتلة، يفتح عمل الكتابة الأدبية للفلسفة احتمالات جديدة، حقول بحث جديدة تفلت من اختصاص محترفي الفلسفة المقتنّ بصرامة: في تمرين الفكر بعيد إدخال جزء من اللعبة، الجزء الذي لا يضعف الفحوى التأملية، بل بالعكس، يحث على المغامرة في مسالك غفل. هنا بالضبط يتجلى الأثر الفلسفي الصرف للأدب، الذي يفتت سائر أنساق الفكر: ومع أنها، في البداية، تبدو صادقة، فإنه يتنقّل بينها حركة تأمل متعددة الأصوات: عام ومجزأ، تابع أكثر للتحرك الحرفي للصور، للبينات التلقيفية والسردية، من نظام اختزالي معكّم بصرامة.

إن أثر إلغاؤها، الحواجز هذا، يفعل في الأدب ذاته، الذي يقدم نسيجه النصّي نفسه - وقد قصص تحت ضوء الفكر التأملية الذي يدور بداخله - كشبكة وحيدة، تتعالى عن النوايا الخاصة لك «كتاب»، حيث المقاصد الأيديولوجية تُقصّ وتتحول بفعل سيروية هذا الإعداد البارح. إذا لم تكن الفلسفة الأدبية هي لا شعور الأدب، فإنها ربما لا شعور رجال الأدب؛ ذلك أن هذه الفلسفة فلسفة من غير فلاسفة، يعتصر تبسيطها لهذا المشروع الفردي أو ذاك، المرتبط شخصياً ببادرة كاتبه. من وجهة النظر هاته، سيكون الحديث عن «فلسفة هورغو»، عن «فلسفة فلوير»، أو عن «فلسفة سيلين»، عديم المعنى. إنّ الفلسفة الأدبية ليست حتى هذا الأساس المشترك الذي كانت مستقاسمه هذه «الأفكار»، المطابقة من خلال العلاقة الخاصة التي تحافظ عليها مع العلاقة التي تقضيها إلى الكلام؛ لكنها هذه الفلسفة التي تعبر مجموع النصوص الأدبية، بما تشكله هذه الأخيرة من كل متباين ومتنازع، حيث قوام صورته النظري، بالضبط، في أصل هذا التنوع المنطقي والمختلف للأفكار بعين الاعتبار. وقد فهمت في حركيتها الموضوعية، المستقلة بصفاتها كذلك، عن الكتاب والأنساق، هكذا، من خلال كل ما يقوله الكتاب وما يكتبونه، فإنّ الأدب جوهرية، هو الذي يتأمل، وهو يستقرّ أو يحلّ في عنصر الفلسفي - ما هو فلسفي - السابق الوجود قبل كل الفلسفات الخاصة.

إلى الأدب، إذن، يعود أمر إعلان فلسفيّ الفلسفة. معنى هذا القول أن العلاقة الفريدة بين الأدب والـ «حقيقة»، كما تنشأ من اللعبة الحرة لأشكالها وتنوع طرق عرضها (أو إيضاحها)، مع حجم الاعتباط اللغويّ الذي يميّزها، حاسمة جوهرياً؛ إنها تتطابق مع إنتاج نوع من التأمل؛ في اللحظة ذاتها التي يفكر فيها الأدب خطاباته الخاصة، فإنه يقيم في هذا التأمل (التفكير) مسافة داخلية، تحول دون تعرّف أنساق الفكر المحددة على هذه الخطابات، المتخلقة والمنطوية كلية على نفسها. سيكون موضوع النصوص الأدبية، كآخر حجة، وهنا تكمن في الحقيقة «فلسفتها»، عدم الانتساب للكلام لها وحدها؛ إنّ الانزياح الذي يوصل دائماً ما نقوله عننا فنول عنه وعن رأينا فيه، يُظهر كلها هذا الفراغ، هذه الثغرة الأساسية التي يبنّي عليها كل تأمل. هذه العلاقة المارقة بالحقيقة، التي تتطلب فهمًا محرراً من الوهم، تجعل من الفلسفة الأدبية تجربة فكر إشكالية بالأساس؛ هذه العلاقة تقتضي أن نبيّن المشاكل الفلسفية، أن نعرضها، أن «نوضحها»، كما ننظم تشخيص مسرحية، بالانقصار على حلّ نهائي، أو مزعوم، لهذه المشاكل، أي محاولة وضع حدّ لها، إلغائها، بنوع من البراهين.

بهذه الطريقة، تبيّن الفلسفة الأدبية أيضاً، وهنا يكمن دروسها الأساسي، الرابط المستحيل حلّه الذي يوحد الحقيقة والتاريخ. إنّ الفكر الإشكالي الذي يعبر كل النصوص الأدبية هو بمثابة الوعي الفلسفي لحقيقة تاريخية: فما تراه هذه الحقبة عن نفسها، أمر يعود إلى الأدب قوله. إنّ عمر الأدب، من ساد (Sade) إلى سيلين (Céline) يعكس أمامه، ليس إرسالية أيديولوجية تقتضي التصديق كلية، بما أنها، وقد أخذت حرفياً، تبدو بوضوح غير منطقية ومتفككة، بل رشحاً مستقبلياً لحدودها الخاصة، ملازماً لاحتماله الذي يجعله نسبوياً. من هذا المنظور، فإنّ الإسهام الفلسفي للأدب يشمل في كونه يسمح بإعادة وضع كل خطابات الفلسفة، تحت أشكاله السائدة، في العنصر التاريخي الذي يجعل منها نتائج الصدف والطروف، عقب رمية نردٍ ساخرة وعجيبة.

الأفكار في الأدب :

ستكون الفلسفة والأدب بمثابة الوجه واللفظ لنفس الخطاب، حيث سيمثل كل واحد منهما العراض والفروقات في مظاهر متعاقبة؛ فما يظهر في الواحد في شكل طلاقة وأطراد، يبدو في الآخر كتنقصان وإدغام. هكذا فإن مجهود البرهنة الذي يطبع التأمل الفلسفي، والذي يضفي عليه الانسجام والصلابة، يتروخ عندما يمر من أقطاب السرد الخاصة بالأدب إلى عرض نظري، مبتور، غير منطقم. من هنا تبرز آثار الـ « حقيقة » التي تثيرها الأفكار، كأنها مقلوبة، تقش على شكل تلميحات ناقصة، غير تامة، مجزوة، حيث يظهر معها كأن منطق برهنة متحاشكة قد تخلى عنها نهائياً. وعندما يستعير التعبير الفلسفي هذه الطقوس لكي ينقل كحكاية - لتتذكر الحكايات المدهشة التي رواها نيتشه أو كوجيف - أو لكي يرثي كموسيقى - كما في الكتابات التي خلفها فيثغنشتاين - فإنها تقترب من الظاهرة الجمالية للدرجة أنها تبدو كما لو أنها امتزجت بها.

إن فلسفة الفلاسفة تقدم نفسها دائماً تقريباً كخطاب إقرار شرعي؛ كأنها تصرح بأن « كل شيء يجب أن يظهر »، ويقتضي أن يفهم كما هو. أمام هذه الأطروحة الأساسية، ترسل الفلسفة الأدبية، التي شخصت هنا كوعي فلسفي لمرحلة ما - تمتد من ١٨٠٠ تقريباً إلى اليوم - بصدى ساخر هذا الإبلاغ المنوّر الذي يرثي مثل كلام مكروير إرباً إرباً؛ كل شيء يلزم أن يختفي. كذلك يوجد لدى فلووير أو لدى سيلين نفس الاستهزاء الهضمي، الذي يقوم مقام السند لمجموعة شعرية ما (٢)؛ فالكتاب « يتلعن » كل شيء، يهضم مجموع الواقع، كل ما يمثل فيه حدثاً وما لا يمثل شيئاً، لأجل ترميمه، كما تفعل الخيمياء، لكن على شكل تطوّر (من الطاقة) المادة كلية، وهو الشرط لكي تتحول الأشياء إلى كلمات. نور قائم ينبجس من الأدب، يرسم ضواحي فكر ليلى ويانس، مقلق يشكل مربع، حتى - بالخصوص - عندما يعلم بمظاهر غير ناجحة، مسببة ومسكّنة؛ من هذه الزاوية، نصوص ساد هي التي تمنح كل معانيها كصوص كُتِبَ ذلك لأنها تتحدث في حكايات محتفظ بها ومعلّقة إلى أجلها، عن نهاية التاريخ. بنفس الطريقة يغرد باطاي وسيلين إلى إعادة قراءة هوغو وفلووير - غواية كرنفالية تدفعهما إلى الفوضى في ماء أسن متشابه.

لنعد إلى أشكال أسلوب الفكر التي نُظِمَ انطلاقاً منها تقديم وتأمين الفلسفة الأدبية « التي تم اقتراحها هنا، لنبين كيف تترايط فيما بينها، فيما سُيِّبَ بشيئها العامة. فمنذ قرابة قرنين، منذ أن وُجِدَ والأدب لم يكن عن الدوران حول عدد من الموضوعات، أو الصور المطردة والمحصرة، والتي انطلاقاً منها تكون اجتراره البلاغي: الإغراط والحج، بحسب منظور بلاغة عامة (رسمتها هنا نصوص ساد، فلووير وفوكرو)، المعنى، انطلاقاً من منظور أنطولوجيا سلبية صادرة عن قلب قيم الأعلى والأسفل (مثلما جرى عند هوغو، باطاي وسيلين)؛ الصيرورة، من منظور أنثروبولوجيا تاريخية (وتمتصّها شتام دو شتايل، جورج ساند وكُتِبَ). غير أنه، بين هذه المنظورات الثلاثة، قد، كما من تلقاء ذاتها، علاقة متبادلة، انطلاقاً من نسق إحالات يعتمد على إجراءات نظم شعري، مع الأعمال الخاصة للإيقاع، التقديم والتأخير التي تبرز عليها هاته، أكثر من البرهنة التي تُبْنَى تدريجياً. من هذه العلاقة المتبادلة بالضبط يمكن للأدب أن يفكر القضايا الأساسية لعالم تاريخي، بشكل أبعد عن أي مذهب برهاني.

هكذا يظهر أن تدمير دثري سيبرنديون (٣) في رواية جورج ساند بجسد مقدماً للحرق الذي أُلْفَ، في « بيبورو، صديقي » (٤)، حقيقة لونا؛ هل يمكن لكتاب أدب أن ينتهي بخلاف انتهائه بكارثة، باستدعاء عالم مخرب، وكأنه معلوم، بسيلان الصور التي تسكنه وتحكم عليه بالموت، عندما ينتهي الـ « تاريخ » بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ؛ وعلى صعيد أكثر تجريداً يمتدّ مشكل تواصل الثقافات، الذي يمنح لرواية كورين (٥) نسجها الروائي، في التأمل المتعالي لجورج ساند حول تيمات التقليد والبدعة (الهرطقة)، في مجرى حكاية لها، كتلك التي بنتها مدام دو شتايل، دلالة مساوية؛ ويبدو أن هذا التأمل يتوالى في الروايات المختلفة (Versions) لـ « معاملة القديس أنطون » (٦)، ذات السيناريو الخرافي الذي يمكن أن يعبر العالم التاريخي والعجائبي معاً - مهما بدا أنه يدور بعيداً في الزمان والقضاء - الذي أعيد تشكيله من طرف جورج ساند. وبفلس المعنى ألم تر تتابع حلقات معينة من « مئة وعشرون يوماً » لساد على مرأى من « بطل » فلووير المصور، أو تدور في أكواخ « البؤساء » (٧) القذرة، على هامش المدينة، حيث تُكْتَم شخصيات متباعدة من الظل « السفر » المحلوف بالمخاطر الذي يقودها إلى « آخر الليل »؟

لدى ساد، مدام دو شتايل، ساند، هوغو، كُتِبَ - مهما تبثت على شكل نُفث - عناصر فكر تاريخي - اجتماعي

يحكم مباشرة ترتيب البنيات السردية؛ فهو الذي يقوم عليه تناسق «مئة وعشرون يوماً»، حيث تكون المعرفة والقدرة تاهمتين لقانون حكي مريب تدريجياً؛ كما يسمح كذلك برسم مزاج كورين الذي يبدو أنه يجسد في صورة ملموسة مفهوم الرابط الثقافي؛ يعطي محتواه لسير سيريديون، الذي يتعلّق بالوح به بالإنسانية جمعاء؛ يقدّف بجان فالجان إلى استكشاف عالم الهوة حيث تعود أعراف وقيم المجتمع للظهور ثانية، متنازعاً فيها ومتجذدة في الآن ذاته؛ يهب حالته المجدلية للأرض التي كانت محط مغامرات بيبورو، إحدى شخصيات كُتُو، الذي عاش تجربة التوترات الناجمة عن التعارض بين عالم سفلي - أرضي وعالم علوي - سماوي؛ وهذا الانتقال البديل الأخير نفسه يلتبس نوعاً من الشرح في الصور التي تمّ التعليق عليها في كتابات باطاي الأولى، حيث يسمي منطق تعارض الأعلى والأسفل دعامة شعرية، هي أيضاً تناسق معمم، تتواصل من خلالها كل قوى الكون وهي تتبدّد.

كل هاته الأفكار، مجسّدة في صور، مصوّرة في حركة الحروف التي تستدعيها، لا ترجع إلى إبلاغ إرسالية تأملية مبهمّة، يكون مضمونها أيديولوجياً محضاً؛ إنّ البلاغة الأدبية، شريطة أن تكون متكاملة بصرامة، لا ترجع إلى أيديولوجية حقة إلا بمقاتلتها لها هي ويفصلها عنها، بالعمل على توضيح صراعاتها الداخلية، أي بانتقادها. سنقول في النهاية إنّ البلاغة تتبلغ الأيديولوجيا، لكي لا «تعيد» ها إلا في هيئة لن يُعترف عليها معها بسهولة، وحيث كُتبت عن إثارة، أو حتى التماس، موافقة مباشرة. من هنا المنظور يرسم ورسائل وسيلين، مثل مالا رميه، ما يعتبر مطلقاً في فعل الكتابة الذي، بقدر ما يمنع الواقع طاقة، يعطي أيضاً للأفكار التي يقترحها عالمٌ مضروبٌ ومكتسحٌ بالأحداث والكلمات، هبّاءً شعبيّة، لا تصدّق، لا لطاق، جثارة وسافرة، غريبة وأثمة في الوقت نفسه.

يبدو أن الأدب من ساد إلى سيلين يكرّس نفسه لعرض كل ما لم يكن من اللازم أن يقال. فمن العالم التاريخي حيث نحبنا، يُرسل لنا صوراً مواربة ومشوكة، وثيقة ومتحلة قطعياً، كأنها كانت تتشكل في مرآة مهشمة، فيها كان العالم يولد من جديد، أكثر حقيقة مما هو تلقائي، في النور العنيف والكلبي الذي تسلطه عليه حقيقة أسلوب ما بلا شفقة. ذلك أن العالم ما كان ليكون حقيقياً إلى هذا الحد، لو لم يكن يعتر عن نفسه أيضاً بالكتب.

فيم يفكر الأدب؟ / تناخل الأدب والفلسفة:

«لا يجب أن نتفلسف إلا على طريقة القصائد»، توجد جملة هايدغر هذه ضمن مجموعة الملاحظات الشعرية التي أعاد كتابتها لثفتشتاين (٨)، وهي ترونّ بسخرية. حلاً لثفتشتاين في ملاحظة أخرى أن يذكر مثلاً باسكال «الذي كان يعجب بجمال قضية ضمن نظرية الأعداد، كما لو أنه يعجب بجمال الطبيعة» (٩). بنفس المعنى يشير إلى التشابه الغريب بين بحث فلسفي (في الرياضيات بالخصوص) وبين بحث جمالي... وهكذا، عندما تُشعّرُ الفلسفة يعني أن نعيدها إلى حلّ مشكل المطابقة، الخاضع «جمالياً» لأحكام الذوق.

عندما تعمق هذه المحاولة أكثر، كما يرى ماسري، سيبدو أن الفلسفة مجردة أدب؛ كما لو أنها تستعثر أخيراً على حقيقتها في الأدب. حقيقة صامتة، ملقاة على هامش نصّها، هي الأطروحة التي دعمها جاك دريدا قائلاً: «إن المتأيقظين قد محت فيها المسرحية الخرافية التي أنتجتها والتي ستبقى مع ذلك حية، متحركة، مدوّنة بالبادد الأبيض، رسماً لا مرئياً ومقلّناً في الطرس» (١٠)، كما سيبدو أيضاً أن فلسفي الفلسفة، أي التفكير النقدي لخطابها الخاص، يعود في نهاية المطاف للأدب، الذي يرسم بشكل من الأشكال حدودها، التي يكون لها الإياب كأصل سري، حيث تهتمت كل الإدعاءات التأمليّة لفكر خالص ومطلق.

عندما نجعل من الأدب مكبوت الفلسفة، فذلك يعني أن نقلب الموقع التقليدي لهيرمينوطيقا تتشّم الأدب كمكان لكشف جوهر، وتضع الفلسفة إذن كمسكوت عنه أدبي، أو ذاك الذي لا زال لم يفكر فيه بعد. أي ما يعني تعزيم أسطورة أدب محض بمعنى ما محتوى، لا يطلب إلا إعادة الإسماك به، الكشف عنه، لكي يتفتّح على نور صياح حقيقته الأولى. الشيء نفسه عندما نفترض أن النصوص الأدبية لا تُعزّر إلا ظرفياً بفكر تلميعي يكاد لا يُرى حد الغياب أو الإحما. إلى أي حد يحضر فكر مماثل في خطاب الأدب، كعارض، يمكن أن يظل دون ضرر لا مرئياً؛ أو هل يساهم بالضرورة في نسج تركيبه؛ أي شكل من أشكال الفكر يمكن أن يتغلّب في النصوص الأدبية، ويكون قابلاً للاستخراج؛ ذلك أنه إذا تعرّفنا في

الأدب على حقيقة الفلسفة، يجب كذلك أن نعتز على حقيقة ما، بالمعنى الفلسفي للكلمة، في الكتابات الأدبية؟ «لا شيء» يقتضي أن يُخلَّ التعارضُ أدب - فلسفة. بالعكس، عندما يبدو مؤقتاً ودائماً جديداً يمنحنا ضماناً أنْ تصلبَ الكلمات لا يتغلغل حولنا كثرةٌ تلج (١١). يبدو أن المقابلة بين الأدب والفلسفة مكونة في دائرة ضاربة في القدم. فبحسب ديوجين لايتيرس، أن الفيشاغورين كانوا قد اتهموا أميثدوكل، الفيلسوف الشاعر، لكونه أذاع أسرار طائفتهم، مستعملاً قصد إشاعتها، أشكالاً شعرية مستعارة من هوميروس (١٢). واعتماداً على ألكيوس فإن أفلاطون قد استعمل كثيراً آثار الشاعر الكوميدي إبيشازم، وأنه عن نفس الشاعر. كان ديوجين قال هذا القطع: «سيأخذ أحد ما أبياتي، يسقط عنها يقاعها / يلبسها نسيجاً أرجوانياً ويخجلها، / ولأنه لن يُقهر، سيقتنع الأكثر قزراً، بها» (١٣)، في ظل صراع الظاهري والباطني، الجلي والخفي، بقيت الفلسفة والأدب في مضخة، كما لو أنه في عزل سردي، يعطي الواحد منهما للآخر، والآخر للواحد، التعريض الأساسي الذي يحرّكه: وهو يخطئ صورة «سقراط موسيقياً» أرجع أفلاطون نفسه الخرافي (الميتوس) والفكري (اللورغوس) إلى نفس الأساس الأصلي.

الأدب والفلسفة «متمازجان» بطريقة مبهمة (١٤). ظلاً كذلك على الأقل حتى أقام التاريخ بينهما نوعاً من الفصل الرسمي. هذا الحين يقع في نهاية القرن ١٨ عندما أصبح مصطلح «أدب» يستعمل بمعناه الحديث (١٥). لقد عاش ديلرو هذا المنعطف الذي عرف فصل الأدب عن الفلسفة، وقدم شهادةً توسطاً لاجية، كما لو أنه كان على الضفة السابقة معزولاً نتيجة هاته القطيعة: «لقد كان الحكيم فيما مضى فيلسوفاً، شاعراً، موسيقياً. هذه المواهب قد تددت عندما انفصلت، تقلصت دائرة الفلسفة، افترقت الأفكار للشعر، القوة والطاقة للأشيد؛ وعندما خربت الحكمة من هذه الأعضاء لم تعد تُستعجلاً أبداً لدى الشعوب بالجمال نفسه» (١٦). وكانط يضع نفسه في الجهة الأخرى من هذا الشرخ، شرع الفصل الذي أقامه التاريخ، في سياق ثورة فكرٍ جذرية، ترفض كل عودة للحالة السابقة: «وليس هناك علوم جميلة، هناك فنون جميلة فقط... كل علم يريد أن يكون هكذا جميلاً فهو لغو. ذلك أننا إذا طالبناه، باعتباره علماً، بمبادئ وبراهين، لن نحصل سوى على ألفاظ طافحة ذوقاً (كلمات جميلة)» (١٧). يحسن بالحقيقي إذن أن يكون قبيحاً: وهو يرفض الإلباس القديم للحقيقي بالجميل. أقام كانط بينهما حتماً يستحيل تجاوزه، وافترض أن إخضاع الخطاب التأملية لحكم ذوقٍ سيعني إضفاء محتواه العقلائي. «... إن الفن يتوقف في مكان ما، ما دام ثمة حدٌ قد فرض عليه يعجز عن الذهاب إلى ما وراءه، حد كان مع ذلك قد وصل إليه بوجه الاحتمال من زمن طويل ولا يمكنه أن يتسع» (١٨). يبدو أن نظرية هيغل حول موت الفن تعلن نفسها هنا: عندما يصل الفن إلى الحدود المفروضة على شروطه (طموحاته)، لن يتبقى له سوى الإنزواء، لكي يترك المجال فارغاً لأشكال إنتاجٍ روحي أخرى، تتعزّز على معايير الخاصة. في الأخير نقول إن هذه الفكرة قد انفتحت على جمالية من النموذج الذي كان يعلمه كروتشه، حيث تفتل الظاهرة الجمالية - بالنظر إلى خاصيتها المما قبل عقلائية - المجلس المباشر، المنحصر من كل تبعية أيديولوجية أو نظرية: إن الفعل الإبداعي يعبر عن ذاته بشكل مباشر في كلية الأثر الفني الخاصة، حيث يهيم المجلس والانفعال مطلقاً، في غياب التمييز بين الشكل والمضمون. الفن إذن، وقد تحرّر من كل همٍّ عقلائي، يعلن عن استقلاليته فيما يتعلق بعلم الأخلاق، السياسة، الفلسفة، التي تستغله تعسفياً.

إن الظروف التي خلطت فيها حد هذا الفصل، تبين ذلك: فوضع «ال» أدب، و«ال» فلسفة وجهاً لوجه، متغلغلين في الحقل الذي يحدث هنا وتلك، ويرسم لُحومهما، إنتاجاً تاريخي. إنتاج يطابق لحظة خاصة جداً من تطوّر العمل الفلسفي والأدبي، حيث خضعا معاً لقواعد غير مستقلة ومتعارضة. عندئذٍ نُدعَى، بالتوازي، عهد الأدب والنظر في نهاية الفلسفة: نموذجين «حديثين» بامتياز.

هل تمّ زمن هذا الفصل؟ شيء لا يمكن قوله، على الأقل تخمينه، بالعودة إلى ما أقرّره هذا التمييز على طول قرنين تقريباً، لإبراز الشرخ والشبكة المعقدة التي تلتقي فيها خطوطهما، بحيث يعبر الواحد الآخر، يلتفتان ويفترقان، يتمازجان ويلتحمان دون لبس أو خلط، مع تحديد مظاهر المعاني المختلفة، الملتزمة، الهجينة... بلغة أخرى، اقتراض حماية الميل التأملية للأدب، والدفاع عن امتلاكه لتجربة فكرية: في هذا السياق يمكن الحديث عن «فلسفة أدبية»، مع تجسّد الوقوع، بالموازاة، في شراك خيار آخر مزدوج، يقع بين «أدب» خالٍ أو طافح بال «فلسفة»، و«فلسفة» خالية أو طافحة بال «أدب».

ذلك أنه إذا كان الأدب لا يوجد إلا كحجة على مفهوم فلسفي ما، فإن هذا المفهوم لن يستنفد الواقع المركب للنصوص الأدبية.

إن إعادة قراءة الأعمال التي اعتبرت متممة لمجال الأدب على ضوء الفلسفة، لن يعني بحال إجبارها على البوح بمعنى خفي، فيه يتخلص توجيها التأمل؛ بل توضيح تشكُّلها المتعدد، القابل، باعتباره كذلك؛ لأنماط مقاربات مختلفة. ذلك أنه إذا لم يكن هناك خطاب أدبي صرف قط، فليس معناه انعدام خطاب فلسفي صرف أيضاً، بل لا وجود إلا لنصوص مختلطة، حيث تتقاطع في مستويات عدة، تلاعبات كلام مستقلة في أنساق مرجعيتها وفي مصادرها، وأيضاً لأنه من المستحيل أن تثبت بصفة نهائية العلاقة بين الشعري أو بين السردى والعقلاني، علاقة تظهر كونياً في صور تغييريتها، الفلسفي إذن، على ما يبدو، يظهر أنه يتدخل في النصوص الأدبية على مستويات عديدة، يجب أن لا تكون موزعة بدقة بحسب الوسائل التي تتلمسها والوظائف التي تقوم بها.

إن العلاقة بين الأدب والفلسفة، في المستوى البسيط جداً، توثيقية بحصر المعنى: فالفلسفة تبرز إلى السطح أعمالاً أدبية استناداً إلى مرجعية ثقافية، متقنة تقريباً، كاستشهاد بسيط، عادة ما يمر خلسة، في غفلة من المعلقين والقراء. في مستوى آخر، يؤدي الاستدلال الفلسفي بالنسبة للنص الأدبي، وظيفة عامل قطعي؛ ذلك ما يحدث عندما يرسم مظهر شخصية ما، ينظم الهيئة العامة لحكي ما، يؤثث مجاله أو يثبت نظام سرده. يمكن للنص الأدبي، في النهاية أن يصيح أيضاً قوام إرسالية تأملية، حيث يبحث محتواها الفلسفي غالباً على صعيد تواصل أيديولوجي. إذن الجواب عن سؤال: «فيم يفكر الأدب؟»، يعني عدم صرف النظر عن كل هذه الاعتبارات، وفي البداية، على الأقل عدم تفضيل هذا عن ذاك: تلك هي إمكانية استخراج تعاليم فلسفية من قراءة النصوص الأدبية.

في «تقارن فلسفية أدبية» اختار ماسري مثلاً من الأعمال، يوحى بالاعتباطية في البداية - قبل تحديد مستويات الالتقاء، بينها وامتنادها على طول القرنين الماضيين - على الشكل التالي:

- الأيام المائة والعشرون لسدم (ساد - ١٧٨٤)
- كورين أو يصد إيطاليا (مدام دوشتايل - ١٨٠٧)
- سبيريدون (ساند - ١٨٣٩)
- اليوسا (هوغو - ١٨٦٢)
- نزعة القديس أنطون (فلوير - ١٨٧٤)
- وثائق (باطلي - ١٩٢٠)
- بيبرو صديقي (كغو - ١٩٤٢)
- محادثات مع الأستاذ (Y) (سيلين - ١٩٥٥)
- ريمون روسال (فوكو - ١٩٦٣)

يشترك في هذا المتن كتابات سردية مثل كورين وبيبرو، ونصوص تعود إلى جنس أدب الأفكار مثل سبيريدون، ونزعة القديس أنطون، وتأملات ذات خصوصية نظرية حول طبيعة الظاهرة الأدبية، كما تتجلى من خلال المقالات التي نشرها جورج باطلي في «وثائق»، محادثات مع الأستاذ (Y)، والدراسة التي خص بها ميشال فوكو ريمون روسال. ثم الأيام المائة والعشرون لسدم، واليوسا، كآثار منفردة اعتبرها ماسري خارج التصنيف لفردة خصوصيتها، ولكونها نوعاً أدبياً مطلقاً. هذه النصوص تلتقي في كونها تنتمي إلى عصر الأدب مثلما امتد على طول قرنين إلى اليوم. تشخص كلها فضاء أدبياً متحركاً بإبعاد الواسعة وسبله الأكثر ضيقاً، بل ومآزقه أحياناً، بحسب نظام التناوب المركب، الذي يربط الأشكال التلقائية كما يبدو وأشكال الكتابة الزينة، وبالمختص الأدب «الكبير» والأدب «الصغير» أيضاً، ما دام يحاور فيكتور هوغو مع أوجين سُو، غوستاف فلوير مع جول فيرن، ريمون كُغو مع بيار فري، ويصير في الآن ذاته الحُد، الذي يفصل بين ما يمكن أن يقال عن المتعثر قوله، مثلاً. ويعيداً عن تمييز الأجناس ومعايير التقويم التي تفصل بين ال «أدبي» وما هو ليس كذلك، يمنح هذا المتن إمكانية الإشتغال الحر، بناء على طابعه اللاتسقي، بالمقارنة مع كل حكم جوهرى مسبق: فالفرضية التي انطلق منها اثبتت أساساً على «سابق التجربة التاريخي»، الذي يعطي شروط إمكانه لمختلف التجارب التي عجزها

يمتزج الأدب والفلسفة ويفترقان، من دون أن يُحدث شكلَ مذهبيٍّ ما علاقتهما، أي دون أن يحلَّ نهائياً المشكل الذي ينجم عن تقابلهما.

وتعتمد الدراسة التي أقامها ماشري لهذا المتن على افتراض يمكن صياغته بالطريقة التالية: أن هذه النصوص، في نطاق كونها تنتمي إلى الحقل التاريخي لد «أدب»، قابلة لقراءات فلسفية، حيث تتدخل الفلسفة، بصورة غير مطلقة، كُنسَق مرجعي وكأداة تحليل، لن يعني هذا اقتراح تأويل فلسفي لهذه الآثار يُعيد لها لأصل فكر مشترك يعتد بتحليلاتها، بل اقتراح قراءات، حيث يكون غط المقاربة الفلسفية للكتابات الأدبية، كل مرة، مستتبهاً جذاً، بطريقة محددة ومتميزة. بهذه الطريقة يمكن تجنب المقابلة الجبهية للأدب والفلسفة.

حسان بورقيبة

المغرب

هوامش :

- 1 — P. Machery A quoi pense la Litterature. ed. Puf, 1990
- 2 — راجع الفصلين للمعلقين بسلين وفلوير، من الكتاب ذاته، ص ١١٥ - ١٥٥.
- 3 — Spridion — جورج ساند — أو «فيم يفكر الأدب؟» ص ٣٩ وما بعدها.
- 4 — (1942) Raymond Queneau - Pierrot mon Ami
- 5 — (1807) Mme de Stael - Corinne ou de l'Italie
- 6 — (1874) Flaubert - La Tentation de St Antoine
- 7 — (1862) Victor Hugo - Les Misérables
- 8 — L. Wittgenstein - Remarques Melées. tr. G. Granel 1984. P.35
- وهي ملاحظة مؤرخة بسنة ١٩٣٣ - ١٩٣٤.
- 9 — المصدر ذاته، ص ٥٣، مؤرخة بـ ١٩٤٢
- 10 — J. Derrida, Marges de la philosophie, ed Minuit. 72. P. 254
- 11 — Italo Calvino. Philosophie et Litterature. 1967, Sup. Lit. du "Times". Tr. Franq. in "la Machine Litteraire". Seuil 1984. P. 37
- 12 — Diogéne Laërce. Vies, Doctrines et Sentences de Philo, illustrés. — 12 trd. R. Genaille. Flam. 1965, T.II P. 144, 145.
- 13 — المصدر ذاته، 8. I ص 166 - 168
- 14 — Litterature - et philo, melées , titre d'un recueil publié par V. Hugo en 1834. Ph. Lacoue - Labarthe et J. L. Nancy.
- أعاداه على رأس عدد 1975/21 من مجلة Poétique. عدد خاص عن هذا الرباط.
- 15 — راجع الهامش 10 من المصدر ذاته.
- 16 — راجع الهامش 11 من المصدر ذاته.
- 17 — راجع الهامش 12 من المصدر ذاته.
- 18 — نقد ملكة الحكم، كاتط، الفقرة 47. ص 140

إشكالات الحاضر على الماضي، كما يفعل محمد عابد الجابري وعليه أو مليل اللذان يعودان إلى ما يمكن تسميته الوظائف الموازنة لمفهوم المثقف في التراث لتأويل الحاضر ومشكلاته. وبناءً على هذا التصور يذهب علي أو مليل في كتابه «السلطة الثقافية والسلطة السياسية» إلى أن مفهوم المثقف لم يرد ذكره في الحضارة العربية الإسلامية بمعناه الحديث. وهو يضطر لذلك إلى النظر في الوظائف الموازنة لوظيفة المثقف في التاريخ العربي الإسلامي: أي في وظائف الفقيه وصاحب العلم الديني وكاتب الديوان وعالم الكلام والفيلسوف. وهو يعثر على السلف الفعلي للمثقف في قراء القرآن الذين شكلوا في فترة مبكرة من ظهور الإسلام، سلطة تعظم تأثيرها في تحكيم وقعة صفين بين علي ومعاوية، والتي رفع فيها أنصار معاوية المصاحف على أسنة الرماح داعين إلى التحكيم. ثم كانت المعركة الفاصلة بين القراء والدولة الأموية في معركة دير الجماجم عام ٨٢ هـ، عندما انتظم القراء في كتيبة في جيش العراق بقيادة عبد الرحمن بن الأشعث، الذي دخل البصرة، فهاجم كل قرائها وكهولها، كما يورد الطبري في تاريخه. لقد شكل القراء «سلطة علمية كامنة» في الكتاب، أي في القرآن الكريم، وكانوا هم التاطقين باسمها. ولسوف يمثل هذه السلطة، فيما بعد، علماء الفقه والشرعية على مدار التاريخ العربي الإسلامي. فالفقيه هو وارث قراء القرآن والريب على السلطة السياسية التي يرى أن عليها أن تطابق الشريعة وإلا بطلت شرعيتها، واضطر الفقيه إلى نزح هذه الشرعية الدينية عنها. وقد أدى ادعاء الفقهاء بأنهم يمتلكون سلطة الشهادة والرقابة على النظام السياسي في المجتمع الإسلامي إلى حدوث صراعات كبرى بين الفقهاء والحكام، وإذا كانت دعوة الفقيه، أو صاحب العلم الديني، إلى التمييز بين السلطين العلمية والسياسية تهدف إلى تهية الفقيه نفسه لدور الرقابة على السلطة، وإيجاد مكانة خاصة له يسلم بها الحاكم، فإن الحكام حاولوا على الدوام استتباع الفقهاء بالترغيب أو التهريب تبعاً لما تقتضيه الحاجة. وضرب الباحث لتبيان حدة الصراع بين الفقيه والسلطة السياسية في المجتمع الإسلامي مثلاً في محنة ابن حنبل إبان خلافة المأمون والمعتمد والموثق. فقد واجه ابن حنبل السلطة في واحدة من أكبر القضايا الفكرية - السياسية في الإسلام وهي قضية خلق القرآن. وحاولت السلطة السياسية العباسية، التي تبنت فكر المعتزلة، أن تجبر الإمام ابن حنبل على القول بخلق القرآن. فسجنته

١. علي أو مليل، السلطة الثقافية

والسلطة السياسية

مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦

٢. محمد عابد الجابري، المثقفون في

الحضارة العربية: محنة ابن حنبل

ونكة ابن رشد

مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥

٣. المثقف العربي : همومه وعطاؤه،

مجموعة من الكتاب

مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)،

مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، ١٩٩٥

لا شك أن مفهوم المثقف طارئ - جديد لم يستعمل بمعناه الحديث إلا منذ بدأ التواصل بين العرب والغرب في العصر الحديث. ولم يستخدم تعبير المثقفين ليدل على جماعة محددة تتخذ من الكتابة والتعليم وتوجيه الرأي العام عملاً لها إلا في فترة متأخرة من الاتصال بالغرب. وعلينا أن نشير أيضاً إلى أن مفهوم المثقف في الغرب، أيضاً، هو مفهوم حديث العهد في الحضارة الأوروبية. وقد خضع لتعديلات وتطويرات في الثقافة الفرنسية، خصوصاً، إلى أن استقر على معناه الذي نستخدمه لنل عليه في هذا العصر: كما استخدمه سارتر في كتابه «دفاع عن المثقفين»، أو كما استخدمه أنطونيو غرامشي في «دفاتر السجن»، الخ استخدامات لمفهوم المثقف في لغات أوروبية متعددة.

وما أن هذا المفهوم ذو طبيعة إشكالية، بمعنى أنه غير محسوم وبغير الكثير من الجدل واللفظ، فقد كثرت الكتب التي تصدر هنا وهناك معيبة النظر في المفهوم وفي وظيفة حامله. وقد ظهرت خلال السنوات الثلاث الأخيرة عدة كتب تعالج مفهوم المثقف العربي وتعهد وظائفه في المجتمع، مزاجية التحليل التاريخي بالتحليل الموسيولوجي ورواية

الجاحظ بتركيزه على شأن البيان العربي وكفايته لجعل العرب يحتلون مكان الصدارة رغم عدم معرفتهم بالفلسفة ومنطقها البرهاني، «فلم لغة الفطرة التي حملت النص القرآني المؤسس للحقيقة الناسخة لكل ما سبقه والذي أطلق طاقات العرب ليحتلوا مسرح العالم». ومع أن الجاحظ ليس عربياً بل هو من المولدين، إلا أنه حمل لواء الدفاع عن البيان العربي وعلوم الرواية والنقل، للرد على «الكتاب» وأنصار اقتباس علوم الأمم الأخرى وتجارها السياسية والثقافية. ولقد دفع هذا النوع من الصراع بين المدافعين عن البيان العربي وفئة الكتاب الناديين لبناء سياسة الدولة على المعايير الفارسية وغير الفارسية الجاحظ إلى الخط من شأن الكتاب، رغم أنه عمل لبضعة أيام كاتباً في ديوان المأمون، ثم اعتذر عن العمل في هذه الوظيفة. ويبدو أن ارتباط الكاتب بالحكام واضطراره إلى عمالاته واحتمال سورات غضبه وعدم تمكنه من الاستقلال برأيه جعل الجاحظ يأبى من الاستمرار في هذه الوظيفة. ويرى علي أومليل أن الأطراف الثلاثة التي شكلت مثلث السلطة في المجتمع الإسلامي تضم: العالم والحاكم والعامّة. فالعالم بالعلوم الدينية يطبع إلى الاستقلال بظل الحاكم، لأن بضاعة الأول لا تروج إلا عند الحاكم، في الوقت الذي يجد العالم بعلوم الدين سنناً آخر له في العامّة.

ومن هذا الباب قام الباحث بدراسة حالة أبي حيان التوحيدي بوصفه نموذجاً يسمح بطرح مسألة استقلال «المثقف» العربي في التراث. فقد كان الكاتب القديم مرتبطاً بالسلطان، ولم يكن بمقدوره التمتع بالاستقلال عن السلطان إلا بالتوجه إلى «العامّة» الذين لم تكن بضاعة المتخصص بالعلوم غير النجنية راتجة عندهم. وقد طرح أبو حيان التوحيدي هذه المعضلة على معاصره الفيلسوف مسكويه في إدراكه فاجع لمشكلة «المثقف» في عصره الذي كان مضطراً إلى التكسب في سوق الأعيان والسلطان. وتبلور مسألة أبي حيان التوحيدي الاختلال الحاصل بين وعي المثقف بقيمته الذاتية ومكانته الفعلية في السلطة والمجتمع. وأظن أن شكوى أبي حيان ورأسه من واقع العامل بالثقافة في عصره تجد مقابلات كثيرة لها في واقع المثقف العربي المعاصر، الذي لم يتمتع يوماً بالاستقلال عن السلطة، وظل يعاني من الاستتباع أو الإستهتاء والإقصاء والتهميش.

في مقابل الشغليتين بغير العلوم الدينية، من متكلمين وفلاسفة وعلماء، بيان، استطاع الفقهاء أن يكونوا شركاء

وعنيته. ويرى علي أومليل أن الدولة العباسية رغبت من خلال هذه القضية أن تصفي حسابها مع ورثة الشرعية الدينية من علماء المسلمين، أي مع الفقهاء وأهل الحديث. بهذا المعنى لم تكن معركة ابن حنبل علمية وحسب، بل كانت معركة سياسية بالأساس أراد منها الرجل إعلان استقلال الفقيه عن السلطان بعرصه على علم مخالطته. وهذا ما لم تكن الدولة قابلة به لأن ذلك يؤدي إلى ازدواجية السلطة والإقرار بأن الفقيه شريك للسلطان.

مع اختلاط العرب المسلمين بالمخاضات الأخرى في زمن الفتح دخل إلى الدولة الإسلامية مفهوم «كتاب الدواوين» الذين قاموا بتحديث الثقافة العربية فطعموها بعناصر فارسية ويونانية ورومياً أدياً سياسياً فارسي المرجع لتقديم نموذج في السياسة ينافس سياسة الفقهاء. ولقد كان الكتاب مقربين من الخلفاء والولاة مطلقين على أسرار الحكم والدولة، وأرادوا أن يوجدوا لأنفسهم مكانة في الحكم بقرينهم من الحاكم واتصارهم بأمره، فكانوا بمثابة ختم للسلطة تابعين للحاكم يشيرون عليه بما يضمن استمرار حكمه. وكان هدف فئة الكتاب إرساء أسس حكم ملكي استبدادي على الطريقة الساسانية. وقد عمل عبد الله بن المقفع على نقل كتب سياسة فارسية ليروج لهذا النوع من الحكم، ويحارب فئة الفقهاء التي كانت تقول بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ينسف أساس دعوة ابن المقفع إلى الطاعة المطلقة للسلطان. لم تكن «قضية ابن المقفع هي استقلال السياسي عن الديني، بل جعل الدين والسياسة تابعين للحاكم المفرد»، وهو يقلص من المجال الديني واختصاص سلطة الدين، لا لصالح ما هو مدني (....) بل لإحكام قبضة الحاكم المطلق». لكن دفاع «الكتاب» عن سلطة الحاكم المطلقة لم يجعله شريكاً في السلطة، فهو يقدم خدمات للخليفة أو السلطان ويصحب رأيه، بعد اشارة به، ملكاً للخليفة أو السلطان يصنع به ما يشاء. وإذا كان الفقيه يرى في نفسه رقيباً على السلطة الحاكمة فإن «الكتاب» مجرد خديم غايته طلب الجاه أو المال، وليس منافسة الحاكم على سلطته المطلقة. وإذا كان أصحاب العلم الديني قد ملغوا السلطة العلمية، أو الثقافية، في المجتمع في مراحل عديدة من التاريخ الإسلامي فإن «الكتاب» عجزوا، بسبب طبيعة وظيفتهم وتوجههم، عن احتلال مثل هذه المكانة السياسية التي احتلها الفقهاء.

هذه المكانة التي احتلها كتاب الدواوين تصدى لها

الأخير ليعالج مشكلة المثقف العربي المعاصر فيشرح مفهوم المثقف في الثقافة الفرنسية، وتطور مفهوم الكاتب والمثقف، وتأثير كتاب الأنوار الفرنسيين وتبواهم مكانة كبرى في عصر الأنوار في القرن الثامن عشر، بحيث عملت الثورة الفرنسية أيام روسبير على نفيهم واضطهادهم ومحاولة إضعاف تأثيرهم في المجتمع. وهو بهذا المعنى ينفي أن تكون مرجعية إشكالية المثقف العربي المعاصر تراثية، بل هي تنتمي إلى الغرب المعاصر الذي طرح كُتَّابه قضايا الالتزام وموقع المثقف ووظيفته في المجتمع وعلاقته بالسلطة. وما يشير إليه علي أومليل، بصورة أو أخرى، هو أن سلطة الفقهاء أو علماء الدين لا زالت موجودة لعدم تشكل مجتمع مدني له مؤسساته، التي تحميهم من الانزلاق إلى القوضى أو نظم الإستبداد. وهو يحمل على المثقفين، رغم أنه ينفي عنهم المتعصب بأية سلطة، لاهتمامهم بقضايا الالتزام والوحدة والإشتركية وإهمالهم، أو على الأقل إرجائهم، الحديث عن الديمقراطية، لأنه بلا ديمقراطية لا يمكن أن يتأسس مجتمع مدني على أسس راسخة، ولا يتأني للمثقفين أن يمارسوا أية سلطة في المجتمع، لأن حرية التعبير ستكون في ذلك الحين غائبة.

إذا انتقلنا إلى كتاب محمد عابد الجابري «المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد»، فسوف نلاحظ أن الجابري يركز أيضاً على الوهائف الموازية التي تشمل الفقيه والفيلسوف وعالم الكلام، في إشارة أخرى إلى حدوث قطعية معرفية بين مفهوم المثقف في الحضارة العربية ومفهومه في العصر الحديث. لكن الجابري يحمل، للتغلب على قضية استناد مفهوم المثقف والبحث عن مقابلات تاريخية له، إلى البحث عن أثر الحضارة العربية الإسلامية في حضارة الغرب وكيفية انتقال المعرفة العربية الإسلامية إلى أوروبا عن طريق الأندلس وصقلية. لقد تشكلت فئة المثقفين في أوروبا العصر الوسيط. كما ينقل الجابري عن جاك لوكوف في كتابه «المثقفون في العصر الوسيط» وآلان دي لبييرا في كتابه «التفكير في العصر الوسيط»، من الاحتكاك بما تسرب إلى أوروبا من ترجمات لكتب الفلسفة العربية خصوصاً كتب ابن رشد التي أشاعت في أوروبا ما يسميه مؤرخو الفكر الفلسفي بـ «الرشدية اللاتينية». ويرى الجابري أن «مفهوم الحقيقتين» الذي قال به فلاسفة أوروبا في العصر الوسيط يعود بجنوده إلى «مفهوم الحقيقة» لدى ابن رشد الذي قال بوجود حقيقة واحدة «تقرها الفلسفة

للسلطان بموجب ما تقتضيه إياه الشريعة من رقابة على الحكم. ولكنهم اضطروا إلى تقديم تنازلات للسلطان من أجل أن يسمح لهم بالتمتع بالقرب منه ونوال الجاه والمال، فاقصرت رقابة الفقهاء على الحكم على تقديم النصيحة إلى الحاكم ورعايته المشورة. لقد كان الفقيه قريباً في خطابه من العامة ومنها استمد سلطته وتهديده للحكم باستخدام هذه العلاقة. ومن هنا يستنتج علي أومليل بأن الفقيه هو وحده الذي كان يتمتع بسلطة ثقافية فعلية في المجتمعات الإسلامية. وقد ضمن بذلك نصيباً من المشاركة غير المباشرة في السلطة السياسية. أما الفلاسفة، الذين كانوا يتعالون على العامة ويتوجهون بعلمهم إلى خاصة الخاصة وعطالين بإبعاد العامة عن الخوض في مسائل الفلسفة والسياسة، فقد أثروا العزلة بعلمهم الفلسفي عن الناس. وعكس التماس هذه الأيديولوجيا في «رسالة الطير» لابن سينا و«تعبير المتوحد» لابن باجة ومدينة الفارابي الفاضلة. أما ابن رشد، الذين كان فيلسوفاً وفقيهاً في الآن نفسه، فقد اكتسب مكانته العالية في المجتمع الأندلسي من كونه فقيهاً لا فيلسوفاً، خصوصاً وأنه هاجم المشتغلين بعلم الكلام الذين عدهم ابن رشد معرّضين للعامة لكي يفرغوا في العلم والسياسة. وهو أمر لا ينبغي للعامة الخوض فيه لأنه يسبب الانقسام بين الجمهور فتتفرق الفرق ويحصل الانقسام في المجتمع الإسلامي. وقد كانت معركة ابن رشد ضد أصحاب علم الكلام معركة سياسية بالأساس، ضد ابن تومرت سلطان الموحدين في المغرب. ولكن هجومه على المتكلمين كان أيضاً محاولة لإيجاد مكان للفلسفة في المجتمع الإسلامي. ولتحقيق هذا الأمر استعان ابن رشد بسلطته العلمية، فكفّيه، للدفاع عن سلطة الفيلسوف العلمية في مفارقة واضحة ترجع صدى الانقسام في شخصية ابن رشد الذي كان فقيهاً وفيلسوفاً، في أن معاً.

إننا نلاحظ في كتاب علي أومليل أن المؤلف يرى أن السلطة الثقافية في المجتمع الإسلامي كانت منعقدة في الماضي الفقيه، أو العالم بعلوم الدين، وحده. وقد حاول كتاب الدواوين انتزاع هذه السلطة من الفقهاء بنقل علوم الفرس واليونان السياسية وطرائقهم في الحكم والتبدير لكتهم عجزوا عن ذلك. وحاول المشتغلون بالعلوم الفلسفية إيجاد مكان لهم، لكنهم دخلوا المجتمع عن طريق العلوم المكسلة للفلسفة، أي عن طريق الطب وغيره من العلوم التي كانت جزءاً من الفلسفة اليونانية.

لكن اللافت بعد هذا التحليل أن الباحث ينتقل في الفصل

إلى تثبت وتدقيق تاريخي أكثر مما فعله الجابري، لأنه يقرر في الصفحات الأولى من كتابه أن مفهوم «الثقف» في الغرب نشأ نتيجة للاحتكاك بالفكر والفلسفة الغربيين الإسلاميين، وخصوصاً ترجمات ابن رشد إلى اللاتينية، ويورد لإثبات وجهة النظر هذه الكثير من الأدلة والشواهد التاريخية التي نقلها عن جاك لوكوف وآلان دي ليبيرا. لكنه عندما يأتي إلى الحفر على مفهوم «الثقف» في الحضارة العربية الإسلامية ينفي أي تأثير للاحتكاك بثقافات الأمم الأخرى، معيداً الخلاف كله إلى الموقف من قضية الإمامة، استناداً إلى العقل واحتجاجاً بالقرآن والحديث (ص: ٤٤). وهذا استنتاج بحاجة إلى الكثير من الأدلة والشواهد التاريخية لإثبات صحته، وهو أمر أغفله الجابري لصالح الانشغال بالبحث في «معنة ابن حنبل» و«نكية ابن رشد» اللتين يعدهما المفكر العربي المغربي سياسيتين بالدرجة الأولى، استخدمت فيهما قضايا الفكر والحجاج الكلامي والفلسفي لتعريض رسائل سياسية تتصل بالحكم وصراعاته.

وفي الحقيقة أن هاتين القضيتين اللتين يعرض لهما الجابري في كتابه تهلوان تماماً الدور الذي كان لـ «الثقف» في زمني ابن حنبل وابن رشد، وصعود دور هذا الثقف السياسي والاجتماعي في الدولة العربية الإسلامية. لكن المؤلف يتفق مع مواطنه علي أومليل بأن الوظيفة التي كانت غالبية على الثقف في ذلك الزمان هي وظيفة الفقيه. لقد كانت سلطة ابن حنبل نابعة من سلطته الشرعية، من تحدته باسم الدين، ومن ثم من مساندة العامة له (ص: ٦٦). أما سلطة ابن رشد فقد نشأت من كونه فقيهاً استخدم الفقه لتبرير دور الفلسفة والقول بحقيقة واحدة يمكن الوصول إليها بسلوك طريق الدين أو طريق الفلسفة. ويسبب هذا الدور الذي لعبه كل من ابن حنبل وابن رشد في العصر الذي عاش فيه كل منهما، كان الامتحان الذي احتجنا به زمن الدولة العباسية، أو زمن الدولة الموحدية في الأندلس. لقد كان السبب سياسياً في حالة ابن حنبل. ولم تكن قضية القول بخلق القرآن سوى غطاء للحرب الحفية التي شنها المأمون والمعتمد والوفاك لكسر شوكة المتعاطفين مع الأمويين، ومن ضمنهم ابن حنبل نفسه الذي كان على رأس ما يسمى «مدرسة أهل الحديث» (ص: ٩٦). أما سبب نكية ابن رشد (التي لم تدم سوى سنتين أو ثلاث سنوات على عكس معنة ابن حنبل التي استمرت طوال سنوات حكم المأمون والمعتمد والوفاك وبعض من فترة حكم المتوكل، الذي عفا عن ابن

بخطابها البرهاني وبقهرها الدين بخطابها البيهاني». لكن فلاسفة العصر الوسيط قاموا بتأويل المفهوم الرشدي لمفهوم الحقيقة قائلين بـ «نظرية الحقيقتين: الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية» (ص: ٣١). وما يهمني في سياق الحفر على تحول المفاهيم والأفكار الفلسفية الرشدية، بعد انتقالها إلى أوروبا، هو ما أدت إليه من تحول في وظيفة العامل في حقل التفكير والفلسفة، وتوصل فلاسفة العصر الوسيط إلى فصل الدين عن الدولة ومحاولة إضعاف سلطة الكنيسة الطاغية، واقتطاع حيز صغير للمثقف يعلن فيه تحرره من سلطة الكنيسة.

إن الجابري يعمل في قراءته الاسترجاعية لولادة مفهوم المثقف في الغرب الأوروبي على إثبات أن هذا المفهوم ولد من الاحتكاك بالحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، أخذاً تأثير ابن رشد بوصفه ذروة هذا الاحتكاك الحضاري بين الشرق والغرب. وانطلاقاً من هذه القراءة الاسترجاعية، فإنه يشير إلى أن «ظاهرة المثقف» في العالم العربي المعاصر قد تولدت من الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة، كما تولدت الظاهرة نفسها في أوروبا من احتكاك أوروبا الوسيطة بالثقافة العربية الإسلامية (ص: ٣٢-٣٣).

(٣٣). وهو يرسى بحثه عن ظهور «الثقف» في الحضارة العربية على طرف نشوء الخلاف في هذه الحضارة. فمع انتشار الإسلام واختلاط العرب بالأمم الأخرى تعددت الآراء وتعددت «المقالات»، فظهر المتكلمون والفلاسفة واصطلحت «العقيدة» الدينية الإسلامية مع «العقيدة» العقلية اليونانية، وأدى هذا الاصطدام إلى حصول خلاف في الرأي حول الحكم مما قاد إلى استقطاب «الرأي» والفصل العلم والثقافة عن السياسة (ص: ٣٨-٣٩). ويعيد الجابري المناسبات الأولى لنشوء الفئة الأولى من المثقفين في الإسلام إلى الفتنة بين علي ومعاوية، متفقاً في ذلك مع علي أومليل في تحليله لظاهرة نشوء المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية زمن الخلافة الأموية، حيث تحولت هذه الفئة إلى العلم، واعتزلت الفتنة والإقتتال وتوقفت عن مناصرة هذا الطرف أو ذاك الطرف (ص: ٤٦-٤٧)، لصالح إعادة النظر في ما بنت عليه الفئات المتصارعة خطابها التبريري للصراع.

إن الجابري يرد ظهور «المثقفين الأوائل» في التراث العربي الإسلامي إلى عامل «الخلاف» مبعداً عن مناسبة الظهور هذه أية شبهة تتصل بالاحتكاك بثقافات الأمم الأخرى، التي بدأ العرب يختلطون بها إبان انطلاق الطلائع الأولى للفتح الإسلامي. وفي الحقيقة أن هذا الرأي بحاجة

بعد صعود موجة الأصولية، أكثر من المثقفين العصريين؟ إن هذا التحليل الذي يقوم به الجابري لا يفسر، بآية صورة من الصور، نشوء مفهوم المثقف في العالم العربي المعاصر، ولا يلتقي أي ضوء على الظروف التاريخية التي شكلت الحاشنة الفعلية لنشوء هذا المفهوم. إنها مجرد رباطة عقلية للقول بأن الغرب يرد ديانة إلينا لا أكثر ولا أقل، وأن نشوء «مفهوم المثقف في الحضارتين العربية والأوروبية» ينشأ من الاحتكاك بأخر مهيمن حضارياً وتستدعيه الظروف والحاجات الضاغطة تاريخياً. ولقد رأينا في استعراضنا لكتاب أواميل كيف يرد الباحث نشوء مفهوم المثقف في العالم العربي المعاصر إلى جذوره الأوروبية الحديثة في القرن التاسع عشر. ولا يختلف الجابري في تحليله عوامل هذا النشوء وظروفه عن مواطنه المغربي، إذ يقول بانعكاسات شروط ظهور هذا المفهوم في فرنسا خلال القرن التاسع عشر على «مفهوم المثقف» في العالم العربي قبل حوالي نصف قرن من الزمان (ص: ١٩-٢٣). انطلاقاً من هذا النوعي بحث قطعية معرفية بين مفهوم المثقف في التراث وهذا المفهوم في الثقافة العربية المعاصرة، يعود الجابري، مثله مثل علي أواميل، للتأصيل لهذا المفهوم في التراث. ونحن نعرف أن هذا الهاجس الملازم للمفكرين العرب، بإرجاع الحاضر إلى الماضي وإيجاد جذور للراهن في التاريخ، يهيمن على الدراسات التاريخية والفكرية والأدبية والفلسفية. وهو وإن كان يمثل توجهاً إيجابياً في وجهه من وجوهه إلا أنه يقود، في أحيان كثيرة، إلى أغاليط فكرية وتاريخية، وتوهجات على الصعيد المعرفي وأسقاطات لا تصمد للبحث العلمي. ولعل هاجس التأصيل في الفكر والثقافة العربيين في الوقت الراهن أن يكون واحداً من الأسباب الميعة لتطور البحث الفكري والقرأة النقدية، لأن الباحث ينشغل بالماضي عن الحاضر ويجعل من الماضي حكماً على شروط الحاضر وإشكالياته المعاصرة. وما يفعله الجابري في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية» ليس بعيداً عن هاجس التأصيل الملازم للعديد من المفكرين العرب المثقفين على النوام بالظفر إلى صورة الحاضر من خلال قرأة الماضي، والبحث عن مشكلات العالم العربي المعاصر في جذورها الضاربة بعيداً في التراث غافلين في الكثير من الأحيان عن قرأة الشروط الحية الراهنة لهذه المشكلات. صحيح أن شروط الماضي لا يمكن اغفالها، لأنها فاعلة في الحاضر ومؤثرة فيه دون أي ريب، لكن الاكتفاء بالبحث في شروط الماضي تدفع الباحث إلى نسيان

جنبل ثم أمره بلزوم بيته لا يخطف في المساجد ولا يؤم المجالس، فقد كان سياسياً أيضاً كما يقرر الجابري (ص: ١٢٢)، خصوصاً أن يعقوب المنصور الموحدي، بطل نكبة ابن رشد، لم يكن معادياً للفلسفة، بل إنه تأثر هو ووالده الخليفة أبو يعقوب بإيمان حزم الظاهري الفقيه والمتكلم والفيلسوف الأندلسي الشهير. لكنه أمر بتفكي ابن رشد ومطاردة علماء آخرين، كما أمر بإحراق كتب الفلسفة لسبب سياسي يستنتج الجابري بأنه قد يعود إلى ما كتبه ابن رشد في «جوامع سياسة أفلاطون»، وما أورده من أمثلة على أنماط الدول في العالم الإسلامي (ص: ١٤٤-١٤٩)، أو أنه يعود إلى طبيعة علاقة ابن رشد بأخي الخليفة يعقوب المنصور، الذي يدعى أبا يحيى، وذلك بعد أن فكر الأخير بالتحرك ضد أخيه والآنقلاب عليه وسير جيشاً للإستيلاء على الخلافة الموحدية (ص: ١٤٩-١٥٣).

في هذا السياق تبدو المخرج الفكرية التي اتخذت سبباً لامتحان ابن حنبل وابن رشد مجرد غطاء للتمويه على الأسباب السياسية الفعلية، التي دعت الحكام المسلمين لاضطهاد فقيه وفيلسوف والتشكيك بهما. ويعود هذا الاضطهاد لإدراك الحاكم وبقائه من السلطة التي يتمتع بها العالم والفقيه، وقدره هذا الأخير على التأثير في العامة والخاصة، في الوقت نفسه، تمهيداً لإحداث تغيير في الحكم، أو الثورة على الحاكم بالاستعانة العامة، أو الاتصال بمن يتعاطفون معه من رجالات الحكم والدولة نفسها.

لقد كان «المثقف» في الحضارة العربية الإسلامية بهذا المعنى ذا دور مركزي، كانت له سلطته استناداً إلى اشتغاله بالقرآن أو علم الكلام، أو حتى بالفلسفة، التي كانت علم الخاصة. ومن هنا حاول الحكام استتيع هؤلاء «المثقفين» أو مطاردتهم وسجنهم ونفيهم، وصولاً إلى قتلهم في حالات كثيرة يوردها كل من علي أواميل ومحمد عابد الجابري. لكن ما هي علاقة «المثقفين» في التراث العربي بالمثقفين في العالم العربي الراهن؟ ما الذي تضفيه عملية الحفر على تاريخ «المثقف» في العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية إلى صورة المثقف في العصر الراهن، خصوصاً إذا علمنا أن أواميل والجابري يتفقان على أن مرجعية مفهوم المثقف في العالم العربي اليوم تعود إلى جذر أوروبي قريب، كما أن المثقف العربي الحديث هو في علاقة تضاد مع من يمكن تسميتهم بـ «المثقفين التقليديين»، أي الفقيه والعالم والشيخ، والأخرون قادرون على التأثير في الناس، خصوصاً

هذا التقابل في الرؤى بين عدد من المثقفين العرب المعاصرين وكيفية نظرهم إلى طبيعة ظهور المثقف العربي المعاصر.

ثمة بحث مضن عن أسلاف، كما رأينا لدى أواميل والجابري، ورغبة في فهم الحاضر، الذي تلفه التكتبات والتكتسات، وشروط الخطض، واهتزاز منظومة القيم، والإحباط واليأس من التغيير، على ضوء تجربة الماضي بسيرورته التاريخية، وإشكالاته المعقدة، وشروطه التي يقوم المثقف العربي المعاصر بإعادة بنائها لفهم الدوافع السياسية لا الفكرية، والتي تقلق قسراً من المنطق والإقناع لتفسر التكتبات التي تعرض لها بعض المفكرين والفقهاء، والفلاسفة لدى اشتداد الدولة شبهة المعارضة في ما قاله أو تصرفوا به. وينطلق الفكر العربي المعاصر في إعادة بنائه تلك الأحداث الفكرية - التاريخية الماضية من إيمانه بتاريخية العلاقة بين السلطة السياسية العربية الإسلامية والمشتغلين بالفكر وفروع المعرفة الدينية والدينية المختلفة في أزمنة الحضارة العربية الإسلامية المتعاقبة، متهماً السلطة، في ثنائها ما يقوم به من إعادة بناء للقضايا التي يبحثها، باستخدام الفكر والمعرفة للتغطية على غايات سياسية يسعى لاختفائها عن الجمهور، من أجل قمع المشتغلين بقضايا الفكر والمعرفة.

لقد ربط علي أواميل ومحمد عابد الجابري الفقيه، أو عالم الكلام أو الفيلسوف، بأداء وظيفة اجتماعية هي الانتصار للسلطان أو الوقوف ضده، وذلك من خلال بحثهما عن أسباب سياسية لما تعرض له أناس مثل أحمد بن حنبل وأبي الوليد بن رشد. وهما يؤمنان بإسراع وظيفة المثقف على المشتغلين بالوظائف الموازية للمثقف في الماضي العربي الإسلامي، رغم إعلانهما أكثر من مرة عن حداثة ظهور مفهوم المثقف في أوروبا وفي العالم العربي الحديث. لكن هذا التأويل لطابع عمل الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة يحكمس زاوية نظر إلى المثقف تقرن وجوده بوظيفته الاجتماعية، بالتزامه الواسع أو الضيق، أو بالتصاقه العضوي بمصالح فئة اجتماعية أو سياسية معينة. وهذا التمييزان يذكران مفهوم سارتر في أو غرامشي للمثقف، إذ ينطلق علي أواميل في تحليله لوضعية المثقف العربي المعاصر من مفهوم الفيلسوف جان بول سارتر للمثقفين وأدوارهم، ويشدد على أن المثقف العربي المعاصر ولد من رحم مقولة الالتزام السارتر. أما محمد عابد الجابري فيعيد بناء المفهوم الغرامشي عن المثقف التقليدي والمثقف العضوي، ليناسب ربطه بين ظهور المثقف في الحضارة العربية الإسلامية وظهوره

شروط الحاضر المتصلة بالعيش الراهن وإشكالياته المعقدة. وليس الجفر على مفهوم المثقف في الحضارة العربية بعيد عن هاجس التأصيل الذي يأخذ بتلابيب البحث الفكري العربي المعاصر.

إن من المفيد بالفعل أن نقرأ تاريخ المشتغلين بالكلمة في التراث، ووظائفهم، وطرائق نظرهم إلى أنفسهم، وعلاقاتهم المتحولة بالسلطة الحاكمة والصراعات التي خاضوها على مدار تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، لكن على أن تكون إضافة الحاضر هي الهدف الفعلي لهذه القراءة، لا تقديم تفسير قسري لمشكلات هذا الحاضر. ونحن نلاحظ من خلال استعراضنا السابق لما كتبه الجابري في موضوع علاقة «المثقف» بالسلطة، أن الماضي لا يعني الحاضر بل انه يلقي بظلال كثيفة عليه، ما يستدعي التأكيد على ضرورة المحازرة راءة لوظائف المثقف في العالم العربي المعاصر وطبيعة علاقته بالسلطة الحاكمة وطرق استتباعه أو إقصائه وتهيمشه، إذ بدون القيام بهذه المهمة العاجلة سيظل دور المثقفين السياسي والاجتماعي غائماً مختلطاً بأدوار السياسيين والنقابيين والفئات والجماعات التقليدية، التي تقارص أدواراً أكبر بكثير من تلك الأدوار التي يقوم بها المثقف العربي في الوقت الراهن.

لكن إذا كان محمد عابد الجابري وعلي أواميل يقومون بالجفر على أسلاف المثقف العربي المعاصر في العصور الإسلامية المتعاقبة، ليقرأ في نهاية بحثهما عن هؤلاء الأسلاف أن المثقف العربي المعاصر لا يجد شبيهاً له أو نظيراً في الفقيه أو كاتب السلطان أو الفيلسوف، فإن باحثين آخرين من المشاركين في الكتاب الجماعي «المثقف العربي: همومه وعطاؤه» يرون أن ثمة وشتات تربط مثقف هذا الزمان بالعالمين في الحقول الموازية من فقه وفلسفة وتأليف، وأن ما تغير هو طبيعة الاشتغالات، وأشكال رؤية العالم، ومظاهر انخراط المثقف في المشكلات السياسية والاجتماعية لزمانه.

ويكمن لنا أن نشهد اختلاف المطلقات بوضع بحث محمد عابد الجابري في الكتاب، وهو بعنوان «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفرات استكشافية» (وهو يمثل القسم الأول من كتابه الذي عرضنا له)، إلى جانب بحث علي أواميل «سلطة المثقفين وسلطة الدولة» (وهو يخلص بعض أفكاره في كتابه «السلطة الثقافية والسلطة السياسية» الذي عرضنا له أيضاً)، ونحاول في الآن نفسه قراءة عدد من المساهمات في كتاب «المثقف العربي» انطلاقاً مما يطرحه

في العالم العربي الحديث من رحم الإحتكاك بالغرب وحضارته الحديثة.

ونحن لا نصادف في كتاب «الثقافة العربية...» أية رؤية تربط المثقف بمهنته أو حرفته، بل إن الدراسات جميعها تشدد على ضرورة اهتمام المثقف بقضايا المصير العام لكي نستطيع إسباغ صفة المثقف عليه.

والواقع أن هذه النظرة التي يفتتح بها برهان غليون بحثه «تعميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية» (ص: ٨٥-١١٨) ذات مصدر سارترتي يمكن العودة إليه في كتاب سارتر الشهير «دفاع عن المثقفين» (ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٣، ص: ١٣-٣٤) مما يؤكد ملاحظتنا السابقة بخصوص اخضاع قراءة مسألة ظهور المثقف العربي الحديث لتعريف سارتر للمثقفين، أو تعريف غرامشي لهم، أو التأليف بين هذين التعريفين.

إن برهان غليون يرى، انطلاقاً من هذا الفهم لوظيفة المثقف الحديث بعامة، أنه «لا توجد علاقة كبيرة» بين المثقف العربي الحديث وما كان يطلق عليه في «الأدبيات العربية الكلاسيكية» اسم أصحاب القلم، ويضيف غليون إنه: «ليس من الممكن القول إن المثقف الحديث الذي ولد في المجتمعات العربية المعاصرة هو السليل الطبيعي للكاتب أو للفقيه التقليدي، ولكنه بالعكس من ذلك تماماً النقيض المباشر له» (ص: ٨٧).

بهذا المعنى يقف غليون ضد توجه كل من علي أومليل ومحمد عابد الجابري في الفواصل لمفهوم المثقف في الحضارة العربية. ولكنه يقف، أيضاً، ضد شيوع مفهوم المثقف العضوي بين المثقفين العرب ومحاولات العديد منهم إطلاق هذه الصفة، وصفة المثقف التقليدي بالمفهوم الغرامشي كذلك، على المثقف العربي المعاصر. إن غليون يركز على مفهوم الوسيط الحضاري مقابل المفهوم السياسي العضوي أو الجمعي للمثقف. ويتأنيث هذا الدور التوسطي للمثقف العربي الحديث من ارتباطه بمشروع الحداثة الذي ظهر مع ظهور المثقف العربي الحديث، الذي أصبح «يتصرف باعتباره الممثل الطبيعي والعنوي للأمة البديلة أو المتجددة» (ص: ٨٨). ولربما يكون هذا الوضع، المتمثل في ولادة المثقف العربي الحديث قبل ولادة الحداثة العربية المجهضة، هو سبب شقاء المثقف العربي المعاصر ومصدر هامشيته وغربته عن نسجه الاجتماعية، واضطراره للتعامل مع الدولة البيروقراطية الحديثة في العالم العربي لأنه ولد معها «وشكل المورد الأول لإطاراتها

البيروقراطية التي تسيطر الدولة» (ص: ٩٥).

ويلتقي غليون في تشخيصه لطاهرة المثقف العربي المعاصر مع محمود عبد الفضيل الذي يعيد شقاء «المثقف العربي الطبيعي» إلى «أزمته التكوينية، فهو ابن الطبقة الوسطى والبرجوازية الصغيرة (أو الكبيرة)»، ومن ثم فإن علاقته بالجماهير ذات طبيعة استغلالية، وهو أسير علاقة انهيارية بالأحرى، سواء كان هذا الغرب رأسمالياً أو اشتراكياً (محمود عبد الفضيل، «المثقف العربي: سعيًا وراء الرزق والجاه»، المثقف العربي.. ص: ١٢٠). ولعل افتقاد المثقف العربي المعاصر هذه الجذور الاجتماعية الراضخة النابعة من حاجات طبقة أو فئات اجتماعية محددة، قادرة أن تفرض إشراكه في صناعة القرار، أن يكون السبب الفعلي وراء انسحاب شرائح واسعة من المثقفين في الوقت الراهن من الإشتغال بقضايا المجتمع والسياسة، وتحول المثقف إلى مثقف تقني يعمل بمهنته، أو يكتفي بوصف الظواهر وصفاً وضعياً دون الإفعال بها، أو لعب دور سياسي أو اجتماعي هو في صميم وظيفته كمثقف. إن غليون يعتقد أن «دور المثقف الطبيعي والثوري والرسالي قد انتهى»، لكن على المثقف رغم ذلك «أن يساهم في خلق نظام سياسي جديد يقوم على فكرة المواطنة والحقوق الشرعية ودولة القانون» (ص: ١١٣) بعد أن ألت الدولة البيروقراطية العربية إلى الفساد والتفشي، في ضوء الإيمان بالفراق الحاصل بين السلطة والمثقف، وكذلك بين المجتمع والمثقف، يقدم عبد الله عبد الدائم معالجة لوضعية المثقف العربي المعاصر متهمًا المثقف بأن على عاتقه تقع مسؤولية الفراق الحاصل بينه وبين المجتمع انطلاقاً من كونه قائداً رائداً (ص: ١٥٢)، لكنه لمجزئه عن تحقيق الالتحام العضوي بين عطائه الثقافي ومطالب المجتمع العميقة يقترب من المجتمع وتصبح السلطة الحاكمة قادرة على الضغط عليه (ص: ١٥٤). ويرد عبد الدائم الانفصال الحاصل بين المثقف والمجتمع إلى حدث الاصطدام بالحضارة الغربية الذي خلف ازدواجاً فكرياً وسياسياً بين بنية المجتمع التقليدي والحضارة الأوروبية الحديثة الراقدة (ص: ١٥٦). وتسبب حالة الإزدواج الفكري هذه ضعفاً في معرفة المثقف بالواقع العربي، ولجوءاً إلى الانطلاق من أفكار ومواقف ثابتة، وضعفاً في الإبداع الذاتي بسبب الإعتماد على المنهج الفكري للغرب، وعجزاً عن معرفة التراث معرفة علمية (ص: ١٦١). وللتخلص من هذه الوضعية السلبية التي يجد المثقف نفسه وقد انزلق إليها، فإن «معرفة المجتمع

بمطالبته بإعادة صياغة مشروع النهضة العربي (ص: ٢٣٠)، فإن علينا أن نسجل له أنه ينطلق من تعريف أكثر قرباً من وظيفة المثقف في العالم المعاصر، أي المثقف الذي يمتلك رأس المال المعرفي أو الرمزي، بتعبير بيير بورديو، المثقف «منتج الوعي» (ص: ٢٠٧) الذي يقوم بوظيفة في حقل الاجتماع الإنساني (ص: ٢١٢). لكن تحميل المثقف أكثر من طاقته، في غياب تشكيلات اجتماعية تؤمن بوظيفة المثقف، يجعل من مطالبة المثقف بإعادة صياغة مشروع النهضة العربي مجرد أحلام تفقد ركائز واقعية، خصوصاً أن الفئات الأكثر تخلقاً في المجتمع، الفئات الراضية للتحديث وتحويل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات ذات طابع مدني، تتجه لعقد صفقات مع السلطات الحاكمة للإبقاء على السلطة، وإعطاء هذه الفئات نصيباً من المشاركة في السلطة باستصدار قوانين جديدة وخلق الفكر والإقضاء على مشروعات التحديث، التي شاركت السلطات العربية في صياغة بعضها.

إن المثقف العربي يبدو مهروساً بين فكي كماشة السلطة والمجتمع، وفي المجتمع سلطات موازية كما نعلم. ومهمته جد معقدة بمحاذاة السلطة معظم وسائل الإعلام وقدراتها غير المحدودة على المنع والتمنع، واستخدامها لأساليب الترغيب والترهيب للتأثير على المثقف المستقل. ولا يتنقل من هذا الوضع سوى ظهور فئات اجتماعية ضاغطة تجد من مصلحتها إشراك المثقف في مشروع التغيير ورسم آفاق المستقبل.

نقري صالح

معرفة علمية دقيقة (ص: ١٥٧) تقتل بالنسبة له ضرورة من الضرورات الأساسية من أجل تخفيف الفصام الحاصل بينه وبين المجتمع.

لكن إذا كان نقد عبد الله عبد النائم، وهو واحد من المنظرين للمهمين لبعض تيارات الفكر القومي المعاصر، ينطلق من هجمته على المثقف، واتهامه بالتقصير والعجز والارتباك في أحابيل السلطة السياسية التي تعمل على استخفافه بعد تجريده من وظيفته كمثقف «تفسير» لا كمثقف «تبرير» (ص: ١٧٢)، فإن المفكر البارز يغفل، في تحليله لوضعية المثقف العربي المعاصر، وبصورة جزئية، الدور الذي لعبته السلطة في العالم العربي، طوال العقود الماضية، في تهيمش المثقف أو استتباعه بكافة وسائل الترغيب والترهيب. وقد جرى تحالف بين السلطة والعناصر الأكثر تقليدية وتخلقاً في المجتمع للإقضاء على مشاريع التحديث وتقديم المجتمع، التي شارك المثقفون في وضع أساساتها بدءاً من مثقفي عصر النهضة وإنهاء بفكرين مثل قسطنطين زريق وعبد الله عبد النائم. ويمكن للقارئ أن يمشد ذاكرته بحالات لا تحصى انقضت فيها السلطة على مثقفيها لصالح التحالف مع فئات وشرائع وأيديولوجيات متخلفة حافظاً على سلطة الحكم المستبدة، التي أرادت أن تنفرد بالتفكير والسيطرة. إن المشكلة الأساسية التي تقف حجر عثرة دون مشاركة المثقف في صياغة مستقبل الدولة والمجتمع في العالم العربي، تتمثل في تهيمشه وأقصائه بكافة الأشكال والسبل من أجل الإفراد بالسلطة في غياب الديموقراطية وحرية التعبير عن الرأي.

حل المشكلة المستفحلة السابقة يطالب عبد الإله بلقزيز المثقف العربي بتحرير ذاته من نزعات النخبوية الإنزالية والإسحاب من قوتها الأكاديمية، والشعبوية، وما يسميه الطبقة الاختزالية، والخرابية السياسية (ص: ٢٢٣-٢٢٧)، وهي أمراض منتشرة بين النخب المثقفة العربية في غياب وعي شامل بأسباب هامشية المثقف وإهماله من قبل الدولة والمجتمع، الذي يرى بلقزيز أن على المثقف أن يقدم له نقداً قاسياً كما يفعل مع السلطة. وهكذا فإن من مهمات المثقف العربي الراهنة، تقديم نقد مزدوج للسلطة والمجتمع الذي تتوارى فيه بنى سلطات معارضة، تهيم نفسها للإسلاك بالحكم بطرق السلطة الموجودة في الحكم إن لم يكن بأسوأ منها. وإذا يحمل بلقزيز المثقف العربي المعاصر مهمات صعبة تبدأ من إخراج نفسه من برجه العاجي وتنتهي

نعومي شهاب نبي، «على مهل دائماً: مقالات حول البشر والأمكنة» وكلمات أسفل الكلمات: قصائد مختارة

Naomi Shihab Nye
Never in a Hurry: Essays on
People and Places

University of South Carolina Press, South
Carolina, 1996. PP. 253.

Words Under the Words:
Selected Poems

The Eighth Mountain Press, Portland, 1995.
PP. 157

ليس من المفاجئ أن يكون عنوان كتاب نعومي شهاب نبي الأخير هو «على مهل دائماً: مقالات حول البشر والأمكنة». ذلك لأنه إذا كان ثمة شاعرة لا تنسى التقاط التفاصيل أثناء الرحلة، فهذه الشاعرة هي «نبي». وسياسة التفاصيل شغلت الشاعرة على الدوام، ونفراها مثل شعرها يطلع بتلك اللحظات التي تنخرط خلالها في مراقبة أدق التفاصيل. ثمة ألفة يبينها وبين الأشياء التي ننسى نحن أنها موجودة. وهي قادرة على اقتناص العواطف والخصائص الإنسانية الأكثر راحة، الداخلة في تركيب «موضوع عادي مألوف». ونحن نجد العديد من الأمثلة على علاقتها بالتفاصيل، في قصائد مثل «شهير» و «البصلة المسافرة»، في مجموعتها الأخيرة «كلمات أسفل الكلمات» والتي تدرج فيها عدداً مختاراً من قصائد مجموعاتها الثلاث الأولى: «مُهْل مختلفة للصلاة»، «عناق صندوق الموسيقى»، و «القفاز الأسفر». غير أن انشغالها بالتفاصيل يتجاوز الأشياء الهامشية، مثل القفاز والبصلة وعذرة القميص، ليلبغ ما هو هامشي في الحركات والعواطف والشخصيات، وصولاً إلى غسل الصحون، وتنظيف الضلفة الصغيرة فوق مدخل الدار، أو التآلف مع معنى ومبنى اسمها هي: «أحسست بأن ما يصدر عن اسمي من توقيع ناعم يمتطى بدهف ويستيقظ في داخلي. ويتوازن على لساني. وأخيراً، بنا من المبهج أن تشعر الواحدة بقنوتها على التعرف إلى نفسها». - مقالة «قادمون جدد إلى أرض مضطربة» -

ص ٤-.

ورغم أنها تمشي الهويناء، فإن حياة نعومي تبدو على عجل لأنها لا تكف عن الترحال. وكلما ابتاعت بطاقة سفر حجتها وكيل السفر بنظرة تقول: «ألا تستطيعين الاستقرار يوماً؟» ولكن ما الذي ينتظره المرء من شاعرة أبوها فلسطيني مقدسي، قضت هي معظم طفولتها في مسوري، ثم عاشت بعض الوقت في القدس، قبل أن تؤول ثانية إلى تكساس حيث تقيم اليوم؛ وبالطبع، ليس لنا أن ننسى المحطات الجانبية، مثل إقامة في الهند وأخرى في هاواي. ومن المدهش أن خلفيتها الدينية متعددة بدورها، لأن أباه فلسطيني مسلم وأُمها أمريكية لوثرية، وهي نفسها نشأت في كنث جمعية هندوسية في سانت لويس، ثم التحقت بالمدرسة الأرمنية في القدس. لكن ترحالها يتجاوز العالم المادي، لأنها تأمل «في رحلة خارج النفس مثلما صوب النفس». هذا التجوال الدائب قد يكون السبب في إحساس الشاعرة

بـ «الارتياح في عالم يصح بالكثير من البشر المختلفين». ولا ريب في أن «نبي» ليست على عجلة من أمرها حين تكتب عن شخصية بعينها، أو عن مشهد أو مكان أو حادثة في آن معاً، فتصنع جملة أشياء في مقالة واحدة. ففي مقالة بعنوان «صيانة» تصف «نبي» كيف أصبحت الفناء وهي طفلة، ثم يرحل ذهنها إلى قرية جدتها الفلسطينية، «حيث كتشت الأسرة أكواماً وجبالاً من الأغذية»، ثم تترد من جديد إلى قصصها الخاصة التي تدور حول تدبير المنزل.

وهذه المجموعة من المقالات الشخصية تتحرك من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى الماضي، متعينة دائماً أن أحدهما لا ينسى الآخر. كل برهة هي جزء من شبكة تربط البرهة التالية. والموضوعات الثقافية المستكشفة تدور حول المنفى، والهوية الفلسطينية، وأسرار الطفولة، والموروث، والأمومة، والعلاقات الإنسانية، والأمكنة. والنشر طافح بالظلال الشعرية، والشاعرة شديدة الإدراك بإيقاعات اللغة. ومن الواضح أن المرء القصصي يلعب دوراً حيوياً في حياة وعمل «نبي» لأنها لا تكف عن الإحالة إلى الأقاصيص والحكايات، وتعزو ذلك الرول إلى تراثها العربي.

والمقالات تنقسم إلى خمسة أبواب (إبرابات إلى الغرب، هبات العالم، أناس محطوطين، أرض مضطربة، ساكنة هي السماء)، ولكنها تنتقل على نحو غير محدد من الأمكنة إلى البشر، ومن تفصيل إلى تفصيل، ومن الماضي إلى الحاضر، والعكس، ووحدة اللاوعي والوعي في عالم وأعمال

لا تتكلم العربية، وتعتبر عن ذلك في مقالاتها «شكراً باللغة العربية». فإلى وقت لاحق من حياتها، ظلت عاجزة عن لفظ كلمة شكراً shookrun «الكلمة الأكثر جوهرياً وأهمية في لسان أبيها الوطني». وذات مرة حدثني «تي» عن مدى ما تشعر به من عار لأنها لا تعرف العربية، خصوصاً حين تتميز عن تذكّر أبسط الكلمات، أو حين تخلط بين العربية والإسبانية (الإقامة في سانت أنطونيو، تكساس، ذات الأغلبية المكسيكية جعلت «تي» قريبة كثيراً من اللغة والثقافة الهسبانية). وإذا تواصلت رحلتها تذكّر أنها لم تلبّ مرة واحدة إلى تعديل صورة زفاف أبيها وأُمّها، التي ظلت معلقة بشكل معوج طيلة قرون في دار جدتها بفلسطين، كرمز للارتباط بالجنود، وتقول: «لعلها الأيقونة الوحيدة المعترّة عن حيواتنا التي بقيت في مكان واحد».

وبالفعل، فعين نقرأ قصائد مجموعتها «كلمات أسفل الكلمات»، فإننا نتأكد من جديد بأن رحلتها لا يمكن أن تبلغ نهاية ما. ومع ذلك فإن منفاه ليس متفاناً، وابتعادها عن الجنود لا يشل حركتها، وهو أقرب إلى نوع النفي الذي قال عنه إدوارد سعيد ذات يوم: إنه «حقل كرم بعض الشيء» في منح الفرصة. عنوان المجموعة هو أيضاً عنوان قصيدة مهداة إلى جدتها (Sitti). وهناك علاقة حبّ وعزاء متبادل بينها وبين جدتها، التي تبدو كمن تلعب دور الرابط بين «تي» والهوية الفلسطينية، وعامل التقريب بين الشاعرة وبين حالة العثور على النفس في نفس المجدة. وفي قصيدة «كلمات أسفل الكلمات» تصف الشاعرة حين جدتها إلى ابنها (والد نومي)، وتصور الثأر على شكل سيف مشهور، وتستخدم الكثير من الصور المتصلة بالطعام:

يذا جثتي تتعرفان على ورق العنب،
وأبام جثتي مصنوعة من الخبز...
تتلكاً قرب الثنور وترقب سيارة غريبة
تدور في الشوارع.
أيمكن أنها تقلّ إبتها،
ذاك الذي ضاع في أمريكا؟

والطعام واحد من أهم الموضوعات في الأدب العربي - الأمريكي، وهو وسيلة لوصف التاريخ، والثقافة، والحياة العربية بعيداً عن الوطن، والهوية الوطنية ذاتها. وليس من المفاجئ أن المجموعتين الوحيدتين المتوفرتين عن الأدب العربي - الأمريكي تنطويان كلاهما على إشارة إلى الطعام في العنوان: «ورق العنب: قرن من الشعر العربي» الأمريكي «

الشاعرة تتأكد على نحو دائم متكرر. وعلى سبيل المثال، في المقالة الثانية من باب «أرض مضطربة» نثر على العبارة التالية: «ميت أو حي» ليس ذلك مهمّاً. ساكنة هي السماء». حيث الكلمات الثلاث الأخيرة من عنوان الباب التالي. ولقد سألت «تي» عما إذا كانت قد قصدت ذلك على سبيل الربط، لكنها أجابت بالنفي وأكدت أنها لم تكن متنبهة إلى الأمر.

ونعومي شهاب تي هي الشاعرة العربية - الأمريكية الأصعب إنتاجاً في النصف الثاني من القرن بأسره، ولكنها أيضاً شاعرة معروفة تماماً في أمريكا الشمالية. وشعرها حساس للثقافات الإثنية و/أو تلك التي تُحسب في عداد «الأخر»، يساعدنا في ذلك أسلوبها اليسير ومقارنتها الكونية التي تهيمن على كتابتها. وحين تمثّر عن مجريتها الفردية التي تطوّر آخريتها، فإنها لا تحصر ذلك في التجربة الفلسطينية وحدها، بل تضعها في سياق أعرّض، هو سياق تجربة الأقليات.

إنها مدركة لتعددتها الثقافية، بل هي تختبئها. وهي مقفونة بالأصول الثقافية التي حملها والدها معه حين جاء إلى نيويورك عام ١٩٥٠ على ظهر سفينة قادمة من فلسطين، وبالأصول الثقافية لأسرة زوجها آل تيّ الذين جاؤا على ظهر سفينة، أيضاً. وفي «قرية واحدة»، وهي واحدة من أفضل مقالاتها، تقول عن جنورها الفلسطينية: «لعلها التراث دون سواء، تلك البئر العميقة التي تُعطينا أكثر مما نستحق». والحق أن رحلة حيازة الهوية الثقافية كانت، بالنسبة إلى معظم الشعراء والكتاب العرب - الأمريكيين، موضوعاً ملازماً وملحاً طغى على كتاباتهم. لقد توجب عليهم أن يتعاملوا مع حالة حصرهم ضمن معترضة (-)، وأن يعانون من ازدواج الوعي، وأن يواصلوا تفاوضهم على ذلك في كثير من الحالات. غير أن «تي» منسجمة مع ازدواجيتها، وهي لا تشعر بأنها مهمشة ولا بأنها تخاف من أزمة تعدد ثقافي. إنها في حالة سلام مع نصيبها، وأغيزت درجة من كلية الواحد ينذر أن نعرش عليها لدى العرب - الأمريكيين، وسواهم من الشعراء والكتاب المنتمين إلى أقليات إثنية، ممن يجدون أنفسهم في هذه الحالة من الوقوع، في الوسط.

وحين تعود إلى أمريكا بعد إقامة في فلسطين، تقول: «الوطن اختلف إلى الأبد. الوطن تضاعف». ولكنها، مثل معظم الشعراء العرب - الأمريكيين، تتصارع مع حقيقة أنها

الثقافات.

ومؤخرًا قورنت نعومي شهاب نبي بالشاعر الراحل وليم ستافورد الذي تشبهه في بساطة لغتها، وعمق تشييلاتها، وهذو مجازاتها. إنها الشاعرة التي تترجم التجارب الإنسانية دون أن تتوقف عن استكشاف ثقافة الوطن الأم وتاريخه، أناسه وأمكنته. وعملها يعكس بحق عبارة توني موريسون: «نحن موضوعات الحكايات التي نسردها».

ناتالي حنظل

لندن

تعليقات على «اسم الورد»

امبرتو إيكو،

Umberto Eco, Reflections on the name of the rose,

Minerva, 1994, England.

يروي أمبرتو إيكو أنه استلم رسائل كثيرة تطالبه بمعرفة الأبيات الشعرية اللاتينية التي استمد منها عنوان كتاب «اسم الورد»، وكيف جرى استيعاب هذا الاسم كعنوان له. ويحكى عن أصول الأبيات التي تتعلق بوصف الأشياء، التي تختفي في الفراغ، مضيفاً أن كل هذه الأشياء لا تترك خلفها سوى الأسماء. ويأتي بأمثلة على أن اللغة يمكن استخدامها لكي تشير إلى ما هو غير موجود، وإلى ما هو معلن. ولا يجب على الراوي تقديم شروحات لعمله، وإلا لما كان عليه كتابة رواية، هي آلة لتوليد التفاسير، كما يقول إيكو، الذي يضيف أن العنوان، للأسف، هو في حد ذاته مفتاح التفسير. فلا يمكننا إغفال التلميحات التي تقدمها لنا عناوين روايات مثل «الأبيض والأسود»، والحرب والسلام. فهناك العناوين التي تعرب عن مضمونها للقارئ، وهي المأخوذة من أسماء أبطالها مثل «دافيد كوبرفيلد» أو «روبنسون كروزو». وهو يعتقد أن هذه الإشارات المباشرة تمثل تدخلاً من الكاتب غير مبرر. إن رواية مثل «الأب غوريو» تركز انتباه القارئ على الأب في الوقت نفسه الذي هي فيه قصة راسنيلاك، وفوترين، وكولين. وربما يكون من الأفضل، بصراحة، العشر على عنوان

من تحرير غريغوري أوروغلية وشريف الموسى، و«طعام من أجل جناتنا» من تحرير جوانا قاضي. وعنوان المجموعة الثانية يستثير موضوعاً جديداً ثانياً في الأدب العربي-الأمريكي، وفي عمل «نبي» بطبيعة الحال، وهو موضوع العائلة. والشاعرة تدخل في حوار مع أبيها لا يختفي إلا ليعاود الظهور من جديد. وفي قصيدتها المعروفة «أبي وشجرة التين» تصف «نبي» بلغتها الساحرة كيف زرع والدها شجرة تين في دالاس، تكساس، دلالة على فقدان الجذور وإمكانية استردادها من جديد.

وليس من العجيب بالنسبة إلى قراء «نبي» أنها تتناول الموضوعات السياسية أو التاريخية بوسيلة التركيز على تفاصيل الحياة اليومية، وخصوصاً تلك التي تبدو صغيرة وغير ذات شأن، بحيث تتقلب هذه إلى دلالات كبرى أو حاسمة ربما. وفي قصيدتها «الرجل الذي يصنع المكانس» تلتقط على نحو طبيعي للغاية الحياة الراهية تحت الاحتلال، والفعل النبيل الذي ينطوي على مواصلة العيش بكرامة:

وها نحن نتجول كالفتيان على الذاكرة

حتى نمرش على رجل يفتش كرسياً بلا مسند

يصنع المكانس.

إيهام فوق إيهام، قش فوق قش،

دون أن يتطلع إلينا.

وفي زاويته الحجرية ثم بالكاد مطرح

للسلال والحبوط،

فكيف يثقل وجوها

المحلقة به من الشوارع.

ما فقدته وما لم يفقده يظل سره الخاص.

كذلك يبين «نبي» أنها بالتقاط العمل اليومي إما تشدد على أن الفلسطينيين يواصلون العمل على الأرض، أرضهم هم، التي يعيشون فيها كما عاش أسلافهم. وفي واحدة من قصائدهم اللاذعة، وتحمل عنوان «الدم»، تحكي «نبي» التاريخ السلافي بالتاريخ التراجمي، فتحدث عن اسمها وعن أسلافها الذين تربطها بهم قرابة الدم، وتؤكد فلسطينيتها على النحو المعتاد، أو غير المعتاد من شاعرة سواها في الواقع، حين تشرح معاني اسمها واسم أبيها وكنيتها. وهكذا تتناول القصائد بطبيعة بالغة التأثير، فتتجاوز العوائق الجغرافية والثقافية، وتخلق الروابط عبر القارات وبين

فالطفل الصغير يتكلم بلغته الأم دون أن يعلم القواعد النحوية، بينما يستطيع الأخصائي معرفة طريقة معرفة الطفل للغة. إن معرفة كيفية عمل نص ما لا تعني جودته حكماً. إدغار آلن بو يقول إن تأثير العمل شيء، ومعرفة عملية الكتابة شيء آخر.

ويحكي أمبرتو إيكو أنه كتب رواية لأنه امتلك دافعاً لفعل ذلك. وهو يعتقد أن هذا سبب كافٍ لكي يكتب رواية. فالإنسان حيوان مخير للقصص بالفطرة. لقد ابتدأ الكتابة مدفوعاً بفكرة تسميم راهب، وعمل طويلاً على دراسة أنواع السموم باستشارة أخصائيين. لقد بدأ وهو يظن أن رهبانه سوف يسكنون في دير حديث، ثم رأى أن الماضي القروسطي محمل بإيهامات لا متناهية. وهنا بدأ في استخدام أرفيغه الغني السابق، سيما وأنه نشر كتاباً قبلها حول القرون الوسطى. فهو يظن أن جوهر القرون الوسطى ما زال موجوداً في كل الأمكنة حتى الآن. ولذا كانت قراءاته المتزايدة في الموضوع بمثابة إدخال له في غط تفكير ورؤية خاصة بتلك الأوقات. وهذا ما سمح له باكتشاف ما عرفه الأدباء دائماً: «من أن الكتب تحكي دائماً عن كتب أخرى، وكل قصة إنما تحكي عن قصة مروية سابقاً. كان هومر على معرفة بهذا، وأرسطو كان يعلم هذا، وكذلك راهبيه وسرفانتس، أن روايتي ستبدأ، إذاً، بالمخطوطة المكتشفة وهذا يجعل السرد يبدو عبر أربعة مستويات، فأنا أجعل الشخصية تتكلم عن قائلته شخصية أخرى، وهكذا دواليك».

الرواية كحدث كوني

وما يقصده إيكو هو أنه لكتابة رواية على المرء بناء عالم، مجهز بكل ما يستطيعه، وصوفاً إلى التفاصيل الدقيقة. وإذا ما استطاع المرء تشييد مثل هذا العالم فإن الكلمات سوف تأتي وحدها. وهذا، حسب الظن، عكس ما يحدث مع الشعر، حيث يمكن التقاط الكلمات ومن ثم تبدأ المعاني في التعلق. كانت السنة الأولى من العمل على رواية «اسم الوردة» تأسيساً لمثل هذا العالم. سجلات طويلة لكل كتب القرون الوسطى التي تضمها المكتبات، قوائم بالمعلومات والأسماء لشخصيات عديدة، استبعد بعضها فيما بعد. بكلمات أخرى كان عليه أن يعلم ما يكون عليه الرهبان الآخرون الذين لا يظهرون بشكل واضح في الرواية. فليس من الضروري للقارئ معرفتهم، ولكنه محتم على الكاتب. لذلك قام ببحوث مضنية على المستوى المعماري،

غير صريح، مثل «الفرسان الثلاثة» والتي هي في الحقيقة رواية لقصة الأربعة. لكن ترفاً من هذا النوع يعتبر نادراً بالنسبة للكاتب، ولا يمكن له الإستمتاع به إلا عن غير قصد.

لقد كان هناك عنوان آخر لرواية أمبرتو إيكو استخدمه أثناء كتابة الرواية، لكنه تخلى عنه لأنه يركز انتباه القارئ على مضمون بوليسي مختلف عما يريد. وكان بوده استخدام عنوان آخر مثل «أدسو القادم من ملك»، لأن أدسو هو الراوي الذي يقص الحكاية، لكن الناشرين في بلده لا يحبون روايات تحمل أسماء أشخاص. إن فكرة عنوان «اسم الوردة» وإتته بالصدفة، وقد أعجب بها لأن للوردة مدلولات رمزية متعددة، وفيها تداعيات عديدة. وهكذا فإن العنوان سوف يضل القارئ. الذي لن يكتشف المغازي التي تكمن خلفه إلا في نهاية الرواية.

المهر والرواية

يقول إيكو إنه ليس على الراوي تفسير ما يكتبه. ولكن بما لا يضير العمل أن يخبر المؤلف عن الكيفية والسبب اللذين دفعاه للكتابة، فهذا سوف يساعد على حل المضلات التقنية التي يحتويها النص. وهو يعتقد أن الإمكانات الشعرية التي يحتويها النص لا توفر الفرصة لاستهلاكه بالكامل مما يعطيه مبررات حياة متجدة. إن الكاتب (وربما الرسام أو النحات أو مؤلف الموسيقى) يعلم ما الذي يفعله، وماذا يكلفه العمل. إنه يعلم ضرورة حل مشكلة ذات أوجه عديدة، وهي سوف تحل عندما يبدأ الكاتب في استنطاق ومساءلة المادة التي سوف تعكس قوانينها الخاصة، وفي الوقت ذاته فهي تضم خلاصة الثقافة التي تحتويها (صدى التناسل).

عندما يقول الكاتب بأن عمله إلهام محض فهو يكلب. لأن العبقرية هي واحد في المائة من الإلهام، وتسع وتسعين في المائة من الجهد. لقد قال لامارتين عن إحدى قصائده بأنها أتته في ومضة مفاجئة، في ليلة عاصفة، وسط غابة. وعندما مات وتم العثور على مخطوطاته، تبين أن القصيدة كانت هي الأكثر تصحيحاً وتنقيحاً في الأدب الفرنسي جميعه.

وعندما يخبرنا الكاتب أنه كان يعمل دون أن يلقى كبير عناية إلى قواعد خاصة أو معينة في العمل، فإن هذا يعني أنه يشتغل دون أن يدرك بأنه يعمل حسب قواعد محددة.

تعود إلى العصور الوسطى ومنها شخصية الراوي الذي يمتلك معرفة موسوعية، والذي يتميز بالشوق لتقديم خلاصة معارفه كلما عرّض شيئاً عنها.

إن الدخول في رواية يشبه إعداده النفس أمام ممرات طويلة وشاقة. فبعد قراءة مخطوط الرواية أقترح الأصدقاء تقليص المائة صفحة الأولى بسبب صعوبتها، لكنه اعترض دون تردد، بسبب إصراره على أن يتأقلم المرء مع المكان الذي سوف يزوره. فالدخول إلى رواية يشبه تسلق الجبال حيث عليك تعلم إيقاع التنفس، ومدى اتساع الخطو، وإلا تعثر التقدم. الشيء ذاته ينطبق على الشعر. فالأبيات تتحول إلى ملل خالص حينما تقرأ عبر ممثلين يرددون تفسيرها متجاهلين الثقافية والوزن، وكأنهم يتعاملون مع نثر، مجتذنين للتعامل مع المحتوى وليس مع القصيدة. ويتم في النشر، اشتقاق الإيقاع ليس من الجملة، وإنما من وحدات أكبر منهقة من غر الأحداث. هناك روايات تنتفس كالفرزلان، وأخرى مثل الخيتان أو الأفيال. وإذا ما حدث في بعض الأوقات أن تغير إيقاع فصل أو مقطع فهذا التغيير يعني نقطة استدارة باتجاه جديد، أو تطوراً مفاجئاً في الأحداث. على الأقل هذا ما نجده لدى كبار الكتاب. إن الرواية العظيمة هي التي يعرف كاتبها أين يسرع الإيقاع، وأين يكبح السرعة، وكيف يديرها بإيقاع أساسي يبقى ثابتاً. إن هناك نوعاً من التفكير التشكيلي الذي يقود حتى إلى إيقاع الأصابع التي تدق على الآلة الكاتبة. وهو يطرح الكتابة هنا بوصفها فعلاً جسدياً ومادياً، ويحدد كلامه بإيقاع الجسد وليس العواطف. فعلى الكاتب دوماً أن لا يحس عواطف شخصياته وإنما أن ينقلها عبر حركات الأصابع والأعين.

إيقاع القارئ

عندما يقوم الكاتب بعمله، فإنما يفكر في قارئ. ما قد يكون مجهولاً. وعندما ينتهي العمل يتأسس حوار بين النص والقارئ (دون الكاتب). ويقوم حوار بين العمل وكل الأعمال المكتوبة السابقة (فالكاتب نفسه إنما صنعت حول كتب أخرى أو من أجل كتب أخرى). ويقوم هناك حوار بين الكاتب والقارئ النموذجي. إن مؤسسي الرواية الحديثة كتبوا وفي أذهانهم جمهور ما كما حصل مع ريتشارسون، وفيلدنج، وديفو حين توجهوا إلى التجار وزوجاتهم. لكن جويس أيضاً كتب لقارئ نموذجي تخيله فريسة لأرق نموذجي. وفي كلتا الحالتين، وسواهما، اقتنع الكاتب بأنه يكتب من أجل جمهور

متفحصاً الصور الفوتوغرافية والرسوم التوضيحية في الموسوعات المصاروة، لكي يؤسس بناء الكاتدرائية، والمسافات، حتى ما يتضمن عدد الدرجات في سلم لولبي. ولقد أخبره المخرج السينمائي ماركو فيراري أن حوار الرواية يستغرق الوقت ذاته الذي للحوار السينمائي. وكان هذا صحيحاً، فقد كان ينظر إلى معمار المكان الذي تمر فيه الشخصيات ويقدر الزمن اللازم الذي سيستغرقه الكلام لدى التحرك في تلك الأمكنة وصولاً إلى المكان المقصود، حيث يتم التوقف عن الحديث.

إنه من الضروري أشادة بناء أدبي متين لكي يتم العمل بحرية. ففي الشعر يكون البناء عبر الأبيات والبحور والمقاطع. أما في الرواية فإن العالم المحيط هو الذي يقدم البنية. ولكل عالم منطق الخاص. أما بالنسبة لاسم الوردة فالتاريخ هو أحد أهم العناصر في عالم الرواية. ولقد أدرك من الإطلاع على وثائق القرون الوسطى أنه سيضيق الحوار أضيأ. لم تخطر له على بال، مثل المجادلات القروسطية حول الفقر وشكوك التحقيق حول بعض الشخصيات.

إن العالم الروائي هو الذي سيغيرنا كيف سنتقدم الرواية وتواصل نمواً. فعلى الشخصيات التحرك ضمن قواعد الحركة التابعة لعالمها، وهذا يعني أن الراوي أسير للبنية التي يسيدها.

وهو يشرح لنا كيف استطاع أن يمر السرد عبر بنية مزدوجة تقوم على أن يتقدم السارد بصوته عبر صوت شخصيات أخرى في الرواية تحيل إلى غيرها. لقد كانت شخصية أدسو في غاية الأهمية له ليس كسارد رئيسي للأحداث وحسب (بما تضمنه من غموض وسياسة ولاهوت)، وإنما كصوت آخر يعرض عبره سجلاً للأحداث بمصاديقها البريئة، وليس بفهمه لها، ذلك الفهم الذي لا يبنني دفعة واحدة، بل يسرد كلمات تقود للحقيقة النهائية التي لا يدركها صاحبها. ويفترض أمبرو أن يكون هذا العامل كان أحد العوامل التي جذبت قراء بسطاً، كانوا يتصاهون مع السارد البريء. وكان الكاتب كان، من جهته، يغذي رعبهم من اللغات المجهولة، ومصاعب الفكر، وغموض السياسة. فقد كان هو نفسه ينقل إلى شخصية أدسو مخاوفه العديدة التي واجهها في فتوته، وهو ما يؤكد القدرة العجائبة للفن على الهرب من العواطف الشخصية كما تعلم من كل من جويس والبولت.

وفي الوقت ذاته فقد قدام عبر أدسو إيقاعات أخرى

تلك الحقيقة التي تقود إلى جرف الهاوية.

ليانة بدر

علي حرب، الاستلاب والإرتداد :

الاسلام بين روجيه غارودي

ونصر حامد أبو زيد ،

المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧

؛ لاحظ المتابع المهتم بكتابات «علي حرب» الطابع الإشكالي والطرح غير التقليدي للقضايا والأسئلة التي تفتح على الاختلاف بأوسع معانيه. فالمقاربات النقدية التي تسم الخطاب الحديثي لمؤلف «أوهام النبوة» إنكأً على منهجية تفكيكية، جعلت من صاحبها ومؤلفاته موضوعاً لسجال فكري لا يكاد ينقطع.

ورغم استعادة «علي حرب» لكثير من مقولاته السابقة، إلا أنه يتحدث في كتابه الجديد «الاستلاب والإرتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد» منزلق التعميم الذي رسم العديد من أطروحاته السالفة. ويندرج الكتاب ضمن المشروع الذي بدأه صاحبه منذ مطلع التسعينات - توصيفاً ونقداً وتفكيكاً - في لقاء الثقافة العربية المعاصرة. فما هي خصائص هذه المقاربة الجديدة، وهل شكلت تجاوزاً لأنماط الكتابة السابقة عند صاحبها؟

يرى «علي حرب» أن الإسلام، وكما يمارس في واقعه اليومي وعلى أرضه المعاشة، يشكل قاسماً مشتركاً بين مثقلين: أحدهما يدخل عليه من خارجه، في حين يخرج الآخر عليه من داخله، وهما : روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد.

بهذا المعنى نحن أمام موقفين من الإسلام ومطّين من التعامل معه: مفكر فرنسي سليل عقلانية ديكارت وعصر الأنوار، لا يرى تعارضاً - في المال الأخير - بين الإسلام والماركسية والمسيحية، ومفكر عربي يحاول اختراق أسوار العقل اللاهوتي / الديني، عبر تبني قيم العقلانية الحديثة والإقادة من إنجازات التنوير متعاباً أحمد لطفي السيد، وطه حسين، وعلي عبد الرازق. وكلاهما يمارس لاهوت التحرير وينفصل عن أرضيته الحضارية وتراثه بهدف تحرير البشر

معروف أو أنه يتوجه إلى قارئ، نفوذجي غامض، فإن الرواية تبقى معماراً بالأساس. هل هناك كاتب لا يكتب إلا للأجيال القادمة؟ يشك أميرتو إيكو في هذا لأن هذا الكاتب غير موجود، وهو ليس نوستراً داموس الذي يقفل معاصريه أملاً في أجيال قادمة. وحتى الكاتب الذي يكتب من أجل قلة من البشر يمكن حصرهم، فإنه يكتب لاحتمالات أن تخلق الكتابة ذاتها قراء جدداً. وإذا كان هناك فرق فهو بين النص الذي يشخص إلى تكوين قراء جدد وبين النص الذي يتم إرضاء قراء موجودين في كل شارع. وفي الحالة الثانية يتم بناء النص وفقاً لجأ الاستهلاك الجماعي الذي يحلل حاجات السوق، ويبنى عمله عليها. ففي كل هذه الكتابات يمكننا أن نكتشف العناصر نفسها والمواقف ذاتها مع تغيير أسماء الأشخاص والأمكنة، والعلامات الفارقة. وهكذا نجد أن مثل هؤلاء الكتاب يعمدون رواية القصة نفسها دائماً. وعندما لا يطمح الكاتب إلى إرضاء السوق فهو يعد نفسه كي يصبح فيلسوفاً، لأنه يريد أن يكشف الغاريء أمام ذاته الخاصة. ويرى إيكو أن الرواية البوليسية هي أكثر الأنواع استجابة للفكر الفلسفي والميتافيزيقي.

وهو يطلب من القارئ إمتاع نفسه بالقدر الذي يحس به الكاتب، وهي فكرة لا تتناسب مع المفهوم السائد في هذا المجال، ذلك لأن فكرة الإمتاع فكرة تاريخية. لكن الرواية الحديثة قلصت من الإمتاع الذي كان يعتمد على الحبكة لصالح نواحي أخرى. بينما لا يعتقد إيكو أن هذا العامل الجديد إيجابي. فليس هناك شك في متعة الرواية على الرغم من تكون فكرة أن هذه المتعة لا تتجاوب مع مجامعها الأدبي. فإذا نجحت رواية فربما لأنها ترضي الذائقة التجارية مثلاً. ويمكننا استدعاء ديفو وولز أو روايات حديثة مثل قارع الطبل أو مائة عام من العزلة لتكشف أنه لا علاقة بين الانتشار ونقص القيمة الأدبية. ويستعرض إيكو آراء في الحداثة وما بعد الحداثة مشدداً على الدور الرفيع للسخرية في الأدب، مؤكداً أن قراء علبدين اتصلوا به عند اكتشافهم أفكاراً حداثية في روايته في الوقت الذي كان يعد فيه أنه كان يتعرض في المقاطع المذكورة للقرن الوسطي بروحها الحرفية. وفي الوقت ذاته فإنه يخبرنا عن أماكن في «اسم الوردة» أعجب القراء بالأسلوب الأدبي القروسطي الوارد فيها في الوقت الذي تم فيه كتابتها بروح حديثة تماماً. وفي الحقيقة فلكل آراءه الخاصة حول تلك الفترة، فيما لا يعرف الحقيقة إلا رهبانها (وإيكو يعتبر نفسه واحداً منهم)،

غارودي في نقد الفكر الأصولي، هو عودة لأساطير الأوّلين، ويضع أن مساهمته في نقد العالم المعاصر تفصح عن هشاشة مفهومية وتهويّات روحانية ص ٦٣.

وحيث أن غارودي يمثل، بمساهماته لنقد المشروع الحضاري الغربي، هذا النزوع المتزايد للعودة إلى الأصول، فإن هنا التعامل، وما ينطوي عليه من المحجب والتقدس عبر دفاعه عن الأصول الأولى والبدائيات النقية، التي لا وجود لها إلا على نحو افتراضي أو رغبتي في أحسن الأحوال، إنما يفضي إلى الوجه الآخر للأصوليات القائمة، دينية كانت أم قومية أم مركبة من الوجهين السابقين، فمن لا يحسن عيش زمنه والافتخار فيه، والتعامل مع مقتضيات حاضره، لا يحسن الاستفادة من ماضيه واستثماره باعتباره مخزوناً رمزياً ومرجعية معرفية، كما أنه لا يتمكن من الاستعداد لمستقبله وتوفير الشروط المناسبة للتفاعل الإيجابي معه وبلا يحسن سوى الارتداد نحو أزمنة لا تعود أو نحو أمكنة لا تنفك تبتعد - ص ٢٣.

يدخل «علي حرب» إلى قضية نصر حامد أبو زيد من باب النقد لمفهوم التنوير، هذا النقد الذي استدعته صدمة الوقائع والأفكار. ومن هنا دعوته إلى ضرورة تشكيل لغة مفهومية جديدة تطل بنية المعرفة وأجهزة الفهم، كما تطل المؤسسات الفكرية التي يتعامل المثقفون من خلالها مع المجتمع ومع ذواتهم. وهنا يقترح المؤلف تأويله الخاص لتعثر مجارب التنوير وفشل محاولات التحرير التي لا تفسر عبر استبدادية الأنظمة السياسية أو إرهاب العقل اللاهوتي فقط، بل لتعثر، وصفة خاصة، «عبر الممارسات اللاهوتية لأهل التنوير أنفسهم». هنا يصيح المطلوب نقد ما يسميه «لاهورت التنوير»، عبر إثارة السؤال حول المؤسسة الأيديولوجية لعداء التنوير، إنطلاقاً من اعتبار التنوير «فعالية عقلية لا تنزلق» ومهمة لا تنتهي. فإعترافنا بأننا أقل تنويرية مما نحسب يساعدنا على إعادة تشكيل فضائنا التنويري ص ٨٩.

يتبين من تفحص موقف المؤلف من قضية أبو زيد، أنه موقف مركب ينطوي على أكثر من بعد، وهو يتجاوز ثنائية رفض أو تبني مواقف وأطروحات أبو زيد هكذا باليسلة والطلق. فهو يأخذ عليه تسبيل الأمور والتفاول أكثر مما ينبغي. فعندما يدعو الأخير إلى تأويل علمي للدين عبر نفيه الجوانب الغيبية والأسطورية من أجل مصالحته مع النظرة العلمانية، لكي لا يبقى تأويله حكرًا على الجماعات الإسلامية، فإنه يلعب لعبة سرعان ما تنقلب ضده. كما

من ضروب الاستلاب والتسلط والإستغلال؛ عبر تجديد الفكر الديني باستخدام «الفكر النقدي» حسب غارودي، «أو عبر ممارسة الخيار العلماني لتحرير الإسلام من الاستبداد الكهنوتي وإرهاب العقل الأصولي و«هلام» العقل الغيبي وإخرافي وفق أبو زيد» - ص ٢٠.

وفي كلا الخيارين يؤول لاهوت التحرير الديني والتنوير العلماني إلى نتيجة واحدة حسب «علي حرب» وهي الإرتداد عن الهدف نفسه لإعادة إنتاج الإستبداد والفرق في الظلام. وتفسير ذلك «أن المستلب إزاء شيء لا يسترد ما يشعر يفقده، بل يرد على معناه وينقلب على مواقفه» ص ٢١. لهذا تتركز مهمة النقد على تعرية الممارسات الغيبية واللاهوتية لتحرير الفكر من هواماته أو أوهامه السابقة واللاحقة. فالمقصود، عموماً، ليس استعادتها ولا اللحاق بها، بل الخروج عليها والتحرر منها، عبر تغيير العلاقة بأنفسنا وبالأشياء.

المقصود، هنا، هو التناول النقدي للخطاب الأيديولوجي عند كل منهما بوصفهما من دعاة التحرير والتنوير، عبر ارتداد غارودي ورفضه الحداثة الغربية التي يحتلها وزر ما يشهده العالم اليوم من القهر والتفكك والعممية والكوارث، إلى زمن البدايات الدينية بحثاً عن خلاص البشرية في إحياء اليهودية والمسيحية والإسلام بل وحتى البوذية، ومن خلال قيام «أبو زيد» برفض الواقع الإسلامي الذي يتهمه بالتحلف والجهل والظلمة، ويخرج عليه مرتدًا إلى البداية الحديثة لعصر التنوير، معتبراً أن قيم هذا العصر هي الأهداف التي ينبغي التقدم بها والنهائية التي تحمل الخلاص. والسبب وراء الموقفين هو الشعور بالاستلاب وإما من جانب حداثة الغرب المدمرة، أو من جانب أصولية الإسلام الحانقة - ص ٢٣.

يتحضر مفهوم الاستلاب من منظور «علي حرب» النقدي كتجربة آخر للمفهوم الإرتداد، فمن يشعر بأنه مستلب يستبعد سواء ويحاكمه بوصفه مرتدًا عن هويته خارجاً عن مجتمعه. غير أن المستلب لا يصنع بذلك حقيقة، بقدر اعتقاده أن الحقيقة توجد في ماضٍ لن يعود، أو في مستقبل لا يتفكك يبتعد. بينما المطلوب هو فهم العالم كي نحسن التعاطي معه وتغييره، وذلك بإعادة النظر في ما نملكه من نماذج وتصورات أو مناهج وأدوات. وهذه المهمة تقتضي فتح ملف الملتقف داعية التحرير والتنوير بغية وضع عدته الفكرية والمفهومية موضع النقد والتحليل، حيث يتبين أن مشروع

يأخذ عليه عدم تخليه عن منهجه الواقعي الذي «فقد مصداقيته ولم يعد واقعياً» ص ٩٩-.

في خطوة لاحقة، يميز المؤلف بين موقفين أساسيين من الإسلام: موقف الفقيه الذي يتسلح بالاجتهاد ويسعى للتصاهي مع الأصل من أجل تجديد الإسلام، وموقف الدارس الذي حاول التحرر من سلطة النصوص، أصولها وفروعها، عبر إخضاعها للنقد والتحليل ص ١٠٩- . وهذا ما ينطبق على قراءة أبو زيد، فهي قراءة دنيوية تاريخية للنص القرآني بوصفه «منتجاً ثقافياً»، وهذا ما لا يأتلف بالضرورة مع الإسلام العقائدي والفقهى.. بمعنى أن النقد الذي يمارسه أبو زيد، إنما ينطوي على قلب للمفاهيم والأفكار الراسخة في ذهن الإسلاميين. فهو لا يعطون الأولوية للإسلام المتعالي، أي للنص والعقيدة والشريعة والماضي، على حساب المسلمين المتخرفين في كينونتهم، أي على حساب الوجود والمعرفة والحاضر.

القضية إذاً تتعلق بحرية البحث والتفكير، لأنها تتجاوز الخلاف على التأويل أو التفسير بين الباحثين، وترتبط بحق التفكير والإختلاف في مواجهة سلطة الجماعة أو جمود المؤسسة، حتى لو أفضى ذلك إلى نقد النصوص ومعرفة آليات إستغلالها في توليد المعنى، بل حتى لو أدى إلى إغضاب الشرطة العقائدية.

رغم توجهه النقدي، لا يخلو الكتاب من عبارات الإرشاد تارة، والوعظ تارة أخرى. ولا يتردد مؤلفه في استخدام مفردات سجالية لوصف خطاب الآخر (غارودي - أبو زيد) مثل: التخبط واللفو والهشاشة والتهويم... الخ، مع أن صاحبها يؤكد غير مرة على السمة الأيديولوجية، بالمعنى السلبي للكلمة، لهذه الطريقة في النقد، ولا يخل من إعلانه عن محاربتها ودحضها.

كريم أبو حلاوة

دمشق

AL KARMEL (51)1997